شرح المواقف

للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ

تأليف

السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني

المتوفى سنة ٨١٦هـ

ومعه

حاشيتا السيالكوتي والجلبي

على شرح المواقف

ضبطه وصححه

محمود عمر الدمياطي

تنبيه:

جعلنا بأعلى الصحيفة المواقف بشرحها، ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي ودونهما حاشية حسن چلبي بن محمد شاه الفناري مفصولاً بين كل واحد منها بجدول

الجزء السادس

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

[النوع الثاني من الأنواع الخمسة]

من الأنواع الخمسة (العلم، وفيه مقاصد) ستة عشر.

[المقصد الأول: إضافة ما بين العالم والمعلوم]

(**العلم لا بد فيه من إضافة**)، أي نسبة مخصوصة (بين العالم والمعلوم)، بها يكون العالم عالماً بذلك المعلوم، والمعلوم معلوماً لذلك العالم، (وهو) أي ما ذكرناه من الإضافة والنسبة هو (الذي نسميه) نحن معاشر المتكلمين (التعلق)، فهذا الأمر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون الشيء عالماً بآخر، (ولم يثبت غيره بدليل) فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه، (وقيل: هو) أي العلم (صفة) حقيقية (ذات تعلق)، والقائل به جماعة من الأشاعرة وهم الذين عرفوه بأنه صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض، **وقد عرفت أنه المختار من تعريفاته عند المصنف**، فلا تغفل. وعلى قول هؤلاء (فثمة أمران هما: العلم) وهو تلك الصفة (والعالمية)، **أي ذلك التعلق** (وأثبت القاضي) الباقلاني العلم الذي هو صفة موجودة والعالمية التي

قوله: (**العلم لا بد فيه إلخ**)، فإنَّا إذا أدركنا شيئاً فلا خفاء في أنّه يحصل لنا حال يكاد يشهد الفطرة بأنّها بحصول أمر لم يكن لا بزوال أمرٍ كان، وما ذاك إلاَّ بتميز لذلك الشيء وظهوره، فهذا القدر ضروري، وأما ما سواه فأمر يحتاج إلى دليل، وهو الذي يعبر عنه بالإضافة والتعلق، فإن قلت: التعلق إنما يتصور بين الشيئين وذلك في المحققات. قلت: التعلق العلمي يكفيه التعدد والتكثر في المفهومات في أنفسها ولا يستدعي الثبوت في الخارج أو الذهن.

قوله: (**وقد عرفت أنه المختار إلخ**) لا أنه المذهب المختار فلا تغفل عن الفرق بينهما، ولا يتوهم المنافاة بين قوله: قيل ولا بين ما سبق من قوله: وهو المختار، فإنَّ المختار من التعريفات ما يكون بريئاً عن الخلل سواء كان مبنياً على المذهب المختار أو لا.

قوله: (**وقد عرفت أنه المختار من تعريفاته عند المصنف**) كأنه إشارة إلى الاعتراض على المصنف حيث يدل ما اختاره في صدر الكتاب على أن العلم عنده صفة ذات تعلق، وقوله هاهنا ولم يثبت غيره بدليل يدل على أنّ المختار عنده كون العلم نفس التعلق.

قوله: (**أي ذلك التعلق**) فسر به إشارة إلى أنه لم يرد بالعالمية الحال؛ بل نفس التعلق، لأن هذا ليس قول أصحاب الأحوال.

هي من قبيل الأحوال عنده، وأثبت (معهما تعلقاً فإما للعلم فقط، أو للعالمية فقط، فهاهنا ثلاثة أمور) العلم والعالمية والتعلق الثابت لأحدهما (وأما لهما معاً فهاهنا أربعة أمور) العلم والعالمية والتعلق الثابت لهما، (وقال الحكماء: العلم هو الوجود الذهني) أي الموجود الذهني كما قالوا: العلم حصول الصورة، وأرادوا به أنه الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم، ويدل عليه أنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف، ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة، ولا شبهة في أنَّ الحصول ليس من هذه المقولة، وإنما ذهبوا إلى أن العلم هو الوجود الذهني، (إذ قد يعقل ما هو نفي محض وعدم صرف في الخارج) بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الأشكال الهندسية. ألا ترى أنَّا نحكم عليها، ولا يمكن ذلك إلا بتعقلها ولا شبهة أيضاً في أنَّ بين العاقل والمعقول تعلقاً مخصوصاً كما مر، (والتعلق، إنما يتصور بين شيئين) متمايزين **ولا تمايز إلا بأن** يكون لكلٍ منهما ثبوت في الجملة، وإذ لا ثبوت للمعلوم هاهنا في الخارج، (**فإذاً لا حقيقة له** إلا الأمر الموجود في الذهن، وهو أي ذلك الأمر الموجود في الذهن هو (العلم) وأما التعلق المذكور فأمر خارج عن حقيقة العلم لازم لها (و) هو (المعلوم) أيضاً، فإنه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم، وباعتباره في نفسه من حيث هو معلوم، **فالعلم والمعلوم متحدان بالذات** ومختلفان

قوله: (ولا تمايز إلخ) لأنه صفة ثبوتية يقتضي ثبوت المثبت له وللمناقشة فيه مجال.

قوله: (فإذن لا حقيقة له) أي لا ماهية ثابتة لذلك النفي الصرف إلا الأمر الموجود في الذهن، إذ لا ثبوت إلا في الخارج أو في الذهن.

قوله: (هو العلم) فيه أن ما تقدم، إنما يدل على أنه لا بد في العلم من أمرٍ موجود في الذهن، وأما أنه هو العلم فكلا فلا بد من ضم مقدمة، وهي أن التعلق ليس بعلم، لأن العلم يوصف بالمطابقة واللامطابقة، والتعلق لا يوصف بهما، فإذن العلم هو ذلك الأمر الموجود إذ لا ثالث هاهنا.

قوله: (علم) موجود بوجود أصلي كسائر الكيفيات النفسانية، يترتب عليه الآثار في الخارج، ككون محله عالماً مثلاً وعرض وكيف وباعتبار نفسه من حيث هو معلوم موجود بوجود

قوله: (ولا تمايز إلا بأن يكون إلخ) قيل: مذهب الحكماء أن لكل حادث وجوداً، إما في الخارج أو في الذهن فله قبل وجوده معدات متعاقبة تقربه إلى الوجود على مراتب متفاوتة، فلولا أنه يمتاز عما عداه في تلك الحالة التي هي حالة العدم المحض كيف نعقل أن المعد قرب إياه دون غيره، وما يوجد بعد تمام المعدات هو دون غيره، وقد مر بنا في بحث الوجود ما يتقصى به عن أمثال هذه الاعتراضات فليرجع إليه.

قوله: (فالعلم والمعلوم متحدان بالذات إلخ) فيه بحث، اما أولاً: فلأن العلم عرض من

بالاعتبار، وإذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب أنْ يكون العلم بسائر المعلومات كذلك، **إذ لا اختلاف بين أفراد حقيقة واحدة نوعية**، (ثم) إن الأمر الموجود في الذهن (قد يطابقه أمر في الخارج) بأن تكون تلك الماهية التي اتصفت **بالوجود الذهني** متصفة بالوجود الخارجي أيضاً، (وقد لا يطابقه) بأن لا

ظلي إذا قيس إلى الوجود الخارجي، فقد يكون جوهراً وقد يكون عرضاً ولا منافاة بين كون شيءٍ واحد جوهراً وعرضاً بالاعتبارين فتدبر فإنه من المزالق.

مقولة الكيف كما سبق، والماهية المعلومة لا يلزم أن تكون عرضاً، وإذا كانت عرضاً لا يلزم أن تكون موافقة للعلم في المقولة فيمتنع اتحداهما، لأنه يلزم منه كون الشيء جوهراً وعرضاً معاً، أو عرضاً من مقولتين وكلاهما محالان، فإن قيل: المحال كون الشيء جوهراً وعرضاً معاً أو عرضاً من مقولتين من جهة واحدة، وهاهنا لا يلزم ذلك فإن المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهو من حيث انه ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، ولا منافاة في هذا ولا فيما إذا كان بالاعتبار الأول من مقولة من الأعراض، وباعتبار آخر من أخرى منها فلا محذور قلنا: المعتبر في كون الشيء جوهراً أو عرضاً وجوده الخارجي كما يتبادر من إطلاق لفظ الوجود ولا نزاع لأحد في ذلك، وإلا لزم أن يكون الواجب تعالى عرضاً من وجه ولايقول به أحد، وأما ثانياً: فلأن العلم من الأعراض النفسانية كما اعترفوا به، فيكون موجوداً بوجود أصيل قائماً بالنفس موجباً لاتصاف النفس به، وكون محله النفس لا يوجب أن يكون وجوده ذهنياً، ولا ينافي أن يكون خارجياً أصيلاً لما علمت من معناهما، فإنَّ جميع الكيفيات النفسانية مثل: القدرة ونحوها وإن كان محلها النفس لكنها موجودات خارجية، والماهية لكونها معلومة غير موجودة في النفس بوجود أصيل بل بوجود ظلي عندهم غير موجب لاتصاف النفس بها فكيف يكون أحدهما الآخر، وإنما قلنا: الماهية، لكونها معلومة غير موجودة بوجود أصيل، إذ لو كانت موجودة به لزم أن يكون صور المعدومات والممتنعات من قبيل الموجودات الخارجية، فتكون ماهياتها متصفة بالوجود الخارجي، والفرق الاعتباري لا يجدي، لأن كون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً في حالة واحدة، ولو كان بحسب الاعتبار لا يعقل فإن قلت: يكفي في وجود العلم اتصاف طبيعته به في ضمن بعض أفرادها، كصور الموجودات. قلت: الفرق بين أفرادها وجوداً وعدماً تحكم يأباه الوجدان الصحيح على أن إطلاقاتهم تدل على قولهم بوجود جميع أفراد العلم.

قوله: (إذ لا اختلاف بين أفراد حقيقة واحدة نوعية) فيه إيماء إلى أن العلم طبيعة نوعية، وقد سبق منه في المرصد الثاني من الموقف الأول منع كون العلم ذاتياً لما تحته فضلاً عن النوعية، فكأنه سكت هاهنا عن المنع اعتماداً على ما سبق، أو على كون الماهية النوعية للعلوم عين طبيعة العلم ولا شك في بعده، والأظهر ما قالوا من أن الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم، فإذا كان أحدهما بالانطباع كان الآخر كذلك، وأما حديث حجة الوجدان فقد مر تحقيقه فيما سبق.

قوله: (متصفة بالوجود الخارجي) إذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج أو

تكون تلك الماهية موجودة في الخارج، (وبهذا الاعتبار) **أي باعتبار المطابقة** (تلحقه) أي ذلك الموجود الذهني (الأحكام الخارجية) من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها **فإن الماهية** إذا وجدت في الخارج لم تخل من أمور تعرض لها بحسب هذا الوجود وتختص به، **فلا** تكون عارضة لها حال كونها موجودة في الذهن، ويحتمل أن يراد بهذا الاعتبار؛ اعتبار المطابقة واللامطابقة، على معنى أنَّ الموجود الذهني بمجرد حصوله فيه ملحوظ من حيث هو هو، ومن هذه الحيثية يجوز أن يكون له مطابق في الخارج وأن لا يكون، **ويمكن للعقل أن يجري عليه أحكاماً خارجية** صادقة أو كاذبة، **وهذا الاحتمال أنسب بقوله**: (وأما من حيث هو موجود) في الذهن (فلا حكم له) أي لا يمكن للعقل أن يحكم عليه من هذه الحيثية، (**إلا بأن يتصور مرة ثانية** من حيث أنه في الذهن، فيحكم عليه بأحكام أخر) مخالفة للأحكام

قوله: (**أي باعتبار المطابقة**) اي باعتبار انه موجود في الخارج.

قوله: (**فإن الماهية إلخ**) فعلى هذا التوجيه اللحوق بمعنى العروض، والأحكام الخارجية بمعنى المحمولات التي تتصف بها الأشياء في الخارج، وهو الظاهر المتبادر من العبارة، ولذا قدمه وعلى التوجيه الثاني يكون اللحوق عبارة عن إجراء العقل عليه تلك المحمولات سواء كانت صادقة أو كاذبة، يعني باعتبار صحة اتصافه بالمطابقة واللامطابقة، وهو اعتباره من حيث هو، فإنَّ الماهية لا بشرط شيء يمكن أن يوجد وأنْ لا يوجد، يمكن للعقل إجراء المحمولات الخارجية عليها صادقة كانت أو كاذبة، بعد الإجراء وهذا التوجيه وإن كان صرفاً للحوق عن المعنى المتبادر، لكنه أنسب بقوله، وأما من حيث هو موجود في الذهن فلا حكم له، إذ معناه لا يمكن للعقل أن يجري عليه حكماً، لا انه لا يعرض له حكم، فإنَّ الأمر الموجود في الذهن له عوارض ذهنية، وإن لم يحكم العقل بها عليه مرة، وقوله: ومحصول الكلام أي على التوجيه الثاني.

قوله: (**ويمكن للعقل إلخ**) وذلك لأنَّ المحكوم عليه بالأحكام الخارجية الماهية لا بشرط شيء وهي ملحوظة قصداً فيمكن الحكم عليه بها، وإن كان عروض تلك العوارض باعتبار الوجود الخارجي.

ليس بموجود فيه كان ذلك حكماً على ما صدق عليه من الأفراد، وإلا فلا اشتباه انَّ الموجود في الخارج هو الأشخاص لا المفهوم الكلي.

قوله: (ويمكن للعقل أن يجري عليه أحكاماً خارجية) فالأنسب ان الاحكام في عبارة المصنف على هذا التوجيه بمعناها الظاهر، ووصفها بالخارجية باعتبار تعلقها بالمحمولات التي تعرض باعتبار الوجود الخارجي، وباعتبار الوجود الخارجي وأما على التوجيه الأول فبمعنى المحكوم به، وهي الأحوال التي تكون لها في الخارج.

قوله: (وهذا الاحتمال أنسب بقوله إلخ) وجه الأنسبية انّ الحكم في هذا القول بمعنى

الخارجية، كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسبة والفصلية إلى غير ذلك من أشباهها، (ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية)، **ومحصول الكلام أنَّ الماهية** إذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها **وصالحة لأن يحكم عليها** بأمور لا تعرض لها إلا في الخارج وهي المسماة بالعوارض الخارجية، وغير صالحة لأن يحكم عليها بأمور لا تعرض لها إلا في الذهن، بل لا بد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها، **وأما لوازم** الماهية من حيث هي هي **عارضة لها في الوجودين** فيصح أن يحكم بها عليها في كل واحدة من الملاحظتين، وإنما

قوله: (إلا بأن يتصور مرة ثانية إلخ) لأن المحكوم عليه الموجود الذهني من حيث وجوده فيه، وحكم العقل على شيء باعتبار من الاعتبارات فرع تصوره بذلك الاعتبار قصداً، لأنَّ النفس مجبول على أن لا يحكم على شيء إلا بعد تصوره ذلك الشيء قصداً.

قوله: (وصالحة لأن يحكم عليها إلخ) لما عرفت أنَّ المحكوم عليه بها هي الماهية لا بشرط شيء، وهي ملحوظة قصداً، وإن كان في عروضها مدخل للوجود الخارجي، الا يرى أن الحكم في الإنسان كاتب على الإنسان من حيث هو لا الإنسان الموجود في الخارج، وإن كان اتصافه به مشروطاً بوجوده بخلاف العوارض الذهنية. فإن المحكوم عليه بها هو الموجود الذهني من حيث وجوده فيه، فلا يمكن الحكم بها فيه إلا بعد ملاحظته قصداً من حيث أنه موجود في الذهن فتدبر، فإنه السر في الفرق بينهما فقد زل فيه أقدام بعض الناظرين.

قوله: (وأما لوازم إلخ) اختار لفظ اللوازم، وإن كان الظاهر عوارض الماهية إشارة إلى أنها لا تكون مفارقة.

قوله: (عارضة لها في الوجودين) المحققين أو المقدرين فيدخل فيه لوازم الماهية التي لا

حكم العقل قطعاً، فحسن المقابلة يقتضي أن يكون الحكم فيما سبق بمعناه أيضاً، وقد عرفت من السياق أن حمل الحكم على حكم العقل إنما يناسب الاحتمال الثاني فتأمل.

قوله: (ومحصول الكلام أن الماهية إلخ) فإن قلت: ما السر في أنَّ الماهية إذا حكم عليها باللواحق الذهنية تحتاج إلى ملاحظتها ثانياً، وإذا حكم عليها باللواحق الخارجية لم يحتج إليها، بل يكفي ملاحظتها ابتداء من حيث هي؟ قلت: السر فيه أنّ الحكم على الشيء يستدعي التوجه إليه وملاحظته قصداً، فإذا جزدت الماهية عن التشخصات، وحصلت في الذهن كانت مرآة يشاهد بها الهويات، وكان المتوجه إليه حينئذ تلك الهويات، فيمكن الحكم عليها باللواحق الخارجية التي تعرض لها، ولا يمكن في هذه الملاحظة أن يحكم على نفس الماهية بشيء، لأنها ملحوظة تبعاً، وهذا كما أنك إذا نظرت إلى المرآة لتعرف حال المرئي، أمكنك الحكم عليه بأنه حسن أو قبيح، ولا يمكنك أن تحكم حينئذ على المرآة بأنها مستوية الأجزاء، أو فيها حشويات أو نحوهما، بل يحتاج بهذا الحكم إلى توجه مستأنف إلى المرآة نفسها، وهذا ظاهر بالوجدان، وبهذا التحقيق يظهر أنّ الواجب في الحكم باللواحق الذهنية تصور الحاصل في الذهن مرة ثانية

سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لأنها **في الدرجة الثانية** من التعقل، **واعلم** أن الماهية الموجودة في الذهن إذا أخذت من هي ذهنية **كانت ممتنعة الحصول في الخارج** سواء كانت تلك الصورة الذهنية مأخوذة من الممتنع أو من الممكن، وأما إذا نظر إليها من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون، ممتنعة وقد لا تكون إلا أن الحكم بامتناعها أو إمكانها لا يمكن إلا حال وجودها في الذهن (وقال المتكلمون: هو) أي كون العلم عبارة عن الوجود الذهني (باطل لوجهين: الأول: لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول) في ذهن العاقل (فمن عقل السواد والبياض) وحكم بتضادهما (يكون قد حصل في ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن أسود وأبيض)، إذ لا معنى للأسود والأبيض إلا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض، لكنّه باطل قطعاً، لأن هذه الصفات منتفية عنه، (وأيضاً يجتمع الضدان) في محل واحد وهو سفسطة. الوجه، (الثاني: حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا **معلوم الانتفاء بالضرورة**) وتجويزه

وجود لها أصلاً في كل واحدة من الملاحظتين، لأنَّ المحكوم عليه بها هو نفس الماهية، وهو ملحوظ قصداً في كل واحدة منهما.

قوله: (في الدرجة الثانية) لا في الدرجة الأولى سواء كانت في الثانية أو الثالثة أو غيرهما.

قوله: (واعلم إلخ) فائدة جليلة أخذها الشارح قدس سره من المباحث المشرقية وهي أن العارض الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد يجوز أن يكون من العوارض الذهنية، وأن يكون من عوارض الماهية من حيث هو، لكن باعتبارين وأن يكون الحكم بعروضه له حال وجوده في الذهن فقط، وإن لم يكن بشرط وجوده فيه فتدبر.

قوله: (معلوم الانتفاء بالضرورة) لأنه إن كان في النفس الناطقة فلامتناع حصول المادي في المجرد، وإن كان في الآلة الجسمانية فلامتناع حصول الكبير في الصغير، فإن قلت: إنما يمتنع ذلك إذا كان العظيم بعظمه حاصلاً فيه، وأما إذا كان حصوله فيه بأن يحصل فيه صورة

مطلقاً، وأما تصوره من حيث انه في الذهن، فالظاهر انه بطريق الأولوية بناء على أنّ هذه الحيثية منشأ عروض المحكوم به، ثم هذه الأولوية بالنظر إلى الأغلب لأنها في الحكم بالمعقولات الثانية التي هي غير الوجود، وأما في الحكم به فلا بد أن يلاحظ العقل الماهية من حيث هي، مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقاً، أي سواء كان ذهنياً أو خارجياً، فإنها وإن كانت موجودة في الذهن، لكن للعقل ان يأخذها غير مقيدة بهذا الوجود، وينسب إليها الوجود كما حققه في حواشي التجريد، وإن كان المقام لا يخلو عن نوع إشكال.

قوله: (كانت ممتنعة الحصول في الخارج) لانها من تلك الحيثية متشخصة بتشخص ذهني، فإذا وجدت في خارج الذهن انعدم ذلك التشخص لانعدام علة تشخصه ونظيره بعينه عدم جواز انتقال العرض من محل إلى محل، وقد سبق تحقيقه.

قوله: (معلوم الانتفاء بالضرورة) إذا انطباع العظيم في الصغير بديهي البطلان، وقد يقال:

مكابرة محضة (وجواب) **الوجه (الأول أنه إنما يلزم كون الذهن أبيض وأسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض)** أي ماهيتهما الموجودة بالوجود العيني المسمى بالوجود الخارجي، الذي هو مصدر للآثار الخارجية ومظهر للأحكام، (لا ماهيتهما) الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني، (إذ قد علمت) في مباحث الوجود الذهني (**أنه لا معنى للماهية إلاّ الصورة العقلية**) المتصفة بوجود غير أصيل، (و) علمت أيضاً (أنها) أي الصورة العقلية (مخالفة للهويات الخارجية) المتصفة بوجودات أصيلة، (في اللوازم) التي تكون للموجود الخارجي باعتبار خصوصية مدخل فيها، (كما تنبهت له من قبل) وكون المحل أسود وأبيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود الخارجي مدخل فيه، فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعاً، ولا اجتماع الضدين، (و) **جواب الوجه (الثاني** أن الممتنع حصول هوية الجبل

مخصوصة يكون لها مناسبة مخصوصة بها، يكون مرآة لمشاهدته، فكلا كما تتخذ صورة الفيل في حبة من نحاس. قلت: فيه اعتراف بأن ليس الحاصل فيه ماهية الجبل، وهو المطلوب وبهذا ظهر الجواب عما قيل: إنه ينطبع في المرآة مع صغرها صورة الجبل والسماء على أن الانطباع فيها ممنوع.

قوله: (وجواب الأول الخ) وقد يجاب بالفرق بين الحصول في الذهن والحصول في المحل، بأن الأول ظرفي. والثاني اتصافي. وليس بشيء لأن حصول الصورة في الذهن يوجب الاتصاف بكونه عالماً. نعم يتم ذلك لو كان العلم غير الصورة الحاصلة.

قوله: (وجواب الوجه الثاني إلخ) خلاصة الجوابين الفرق بين الوجودين الخارجي والظلي بأن يترتب الآثار من التضاد والعظم والصغر والاتصاف بما هو مسلوب عن الذهن مخصوص بالوجود الخارجي. وما قيل: إنّ هذا الجواب لا يجري لو أورد الإشكال بلوازم الماهية، فمدفوع بأنّ المراد بالوجود الخارجي الأصيلي، ولا شك أن لوازم الماهية لها وجود أصيلي تترتب عليه الآثار، ووجود ظلي فيجري الفرق بين الوجودين فيها أيضاً.

هذا منقوض بالمرآة فإنه ينطبع فيها قريب من نصف كرة العالم، فلا يسمع دعوى الضرورة في بطلانه، ويجاب بمنع انطباع المرئي في المرآة، بل الرؤية بها بطريق الانعكاس والدليل عليه أن من رأى صورة شيء واقع في مقابلة المرآة في موضع معين منها، ثم انتقل الرائي من مكانه إلى مكان آخر من غير انتقال من المرآة وما وقع في مقابلتها يرى تلك الصورة في موضع آخر من المرآة ولو كانت الصورة منطبعة لاستحال ذلك.

قوله: (وجواب الوجه الأول) قد عرفت في بحث الوجود الذهني ما في هذا الجواب فارجع إليه.

قوله: (ولا معنى للماهية إلا الصورة العقلية) أي لا معنى لها في هذا المقام إلاّ تلك، فلا يكون هذا الحصر مخلفاً لما سيجيء من أن الماهية تطلق بالاشتراك على معنيين.

والسماء) في ذهننا، فإنَّ هذه الهوية هي المتصفة بالعظم المانع من الحصول في أذهاننا، (لا ماهيتهما) إذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها، (وهذا) الذي ذكره المتكلمون في هاتين الشبهتين (غلط **واقع من جهة اشتراك اللفظ** فإنَّ الماهية) أي لفظها (تطلق على الأمر المعقول) الذي هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني (وعلى ما يطابقه) أي يطابق ذلك الأمر المعقول وهو الموجود الخارجي، (فظن أمراً واحداً)، وبنى عليه اشتراكهما في الأحكام كلها، وقد تبين لك فساد ذلك الظن، (وربما جعلوه) أي الحكماء العلم (أمراً عدمياً **فقالوا: هو تجرد العالم والمعلوم** من المادة)، **ورد بأنه يلزم** منه أن يكون كل شخص إنساني عالماً بجميع المجردات فإنَّ النفس الإنسانية مجردة عندهم، **وأقرب من هذا** ما قيل: إن العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها، ولابأس بخروج إدراكات الحواس عن تعريف العلم، لأن الكلام في التعقلات دون الإحساسات **كما دلت عليه المباحث السابقة، قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية**: قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم فحيث بين أن

قوله: (وأقرب من هذا) أي من قولهم وهو تجرد العالم والمعلوم لاختصاص كل منهما بالتعقل، إلا أنه على الأول عدمي، وعلى الثاني وجودي، بخلاف ما مر من أنه الموجود الذهني، فإنه شامل للأنواع الأربعة للعلم.

قوله: (المباحث السابقة) في جواب احتجاج المتكلمين المشتملة على الفرق بين الهوية والماهية وأنها عبارة عن الصورة المعقولة.

قوله: (واقع من جهة اشتراك اللفظ) ويحتمل أن يكون منشأ الغلط توهم كون الماهية بالمعنى الأول منشأ لعروض العوارض مطلقاً سواء كانت خارجية أو غيرها.

قوله: (فقالوا: هو تجرد العالم والمعلوم) فيه دور ظاهر يمكن أن يدفع بما ذكرناه في تعريف العلم من الموقف الأول.

قوله: (ورد بأنه يلزم إلخ) قد يجاب بأن مرادهم أن العلم هو التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم عند تجردهما، ولا يخفى أن فهمه من عبارة التعريف بعيد، وأقرب منه أن يقال: المراد أنه تجردهما حالة التعلق والإضافة إذ بدونه لا يطلق العالم والمعلوم.

قوله: (كما دل عليه المباحث السابقة) وهي المباحث المتعلقة بإبطال الوجود الذهني التي أوردها المتكلمون، وافراد مباحث المحسوسات من مباحث العلم يدل على ذلك أيضاً.

قوله: (قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية إلخ) قيل: إن كانت هذه الكلمات من الشيخ تعبيرات عما عنده، تبين أنه في حيرة من حقيقة العلم، لكن يحتمل أن يكون مراده بإيرادها الإشارة إلى اختلاف الآراء في تلك الحقيقة، ومختاره يكون واحداً منها وهذا أقرب مما نقل عن الشارح حيث قال: جاز أن يكون ابن سينا ذكر في تعريف العلم في كل موضع ما يحتاج

كون الباري عقلاً وعاقلاً ومعقولاً لا يقتضي كثرة في ذاته، **فسر العلم بالتجرد عن المادة**، وحيث قيد **اندراج العلم** في مقولة الكيف بالذات، وفي مقولة المضاف بالعرض، **جعله عبارة عن صفة ذات إضافة**، وحيث ذكر أن تعقل الشيء لذاته ولغير ذاته **ليس إلاّ حضور صورته عنده**، جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل

قوله: (فسر العلم بالتجرد عن المادة) في الشفاء الواجب لذاته عقل محض، لأنه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه، وقد عرفت أن السبب في أن لا يعقل الشيء هو المادة وعلائقها لا وجوده، وأما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي، وهو الوجود الذي إذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل، والذي يحتمل بنيله هو عقل بالقوة والذي ناله بالفعل هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال، والذي هو له ذاته هو عقل بذاته، وكذلك هو معقول محض، لأنّ المانع للشيء أن يكون معقولاً هو أن يكون في مادة وعلائقها، وهو المانع من أن يكون عقلاً. وقد تبين لك هذا فالمتبري من المادة والعلائق المتحقق الوجود المفارق وهو معقول لذاته، ولأنه عقل بذاته وهو أيضاً معقول بذاته، فهو معقول ذاته فذاته عقل ومعقول وعاقل، لا أن هناك أشياء متكثرة، وذلك لأنه بما هو هوية مجردة عقل، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته. وبما يعتبر له أنّ ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته انتهى. ولا يخفى على المنصف أنه كلام ينادي بأعلى صوته بأن التجرد شرط للتعقل، وأن المادة ولواحقها مانع له وأنّ العقل هو الهوية المجردة.

قوله: (اندراج العلم) أي العلم الحصولي.

قوله: (جعله عبارة عن صفة ذات إضافة) إن أراد بالصفة الصورة المجردة فهو حق، فإنه بين الشيخ في منطق الشفاء في فصل حل شك متعلق بمداخلة أنواع من الكيف، كالعلم لأنواع المضاف بما لا مزيد عليه أن العلم عبارة عن صورة مجردة عن المادة مطابقة لأمور من خارج، وأنه ليس من المضاف الأعلى أنه عارض له، المضاف عروضاً لازماً لا على أنه نوع من المضاف لكن لا اضطراب حينئذٍ في كلامه وإن أراد بها غير الصورة المجردة على ما قاله المتكلمون من أنه صفة حقيقية ذات إضافة كالقدرة فليس في كلامه أثر من ذلك.

قوله: (ليس إلا حضور صورته عنده) أي ليس إلاّ حضور صورته مجردة عن المادة، سواء كانت صورته العينية كما في تعقل الشيء لذاته أو صورته المثالية، كما في تعقله لغير ذاته، قال

إليه فيه وما به يتميز عن الشيء الذي أريد تمييزه عنه في هذا الموضع وإن أورد ذلك في صورة التعريف، ومثل هذا أكثر في كلامهم، مثلاً إذا أريد تمييز المثلث عن الدائرة، يقال عند ذلك: المثلث هو المضلع، فيتميز عنها بذلك القدر، وإن لم يتميز عن سائر المضلعات كالمربع وغيره، فليتأمل.

قوله: (فسر العلم بالتجرد عن المادة) إن كان هذا تعريفاً وتفسيراً للعلم فهو ظاهر الفساد، كيف وكون التجرد عين العلم، كما يفهم من كلامه باطل، إلا أن يريد أنه ليس في الخارج أمر زائد عليه، وإن كان تنبيهاً على أنه أمر لا بد منه في العلم وظاهر أنه كذلك، فله وجه وجيه.

المطابقة لماهية المعقول، وحيث زعم أن العقل البسيط الذي لواجب الوجود **ليس عقليته لأجل صور كثرة فيه، بل لأجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق**

في الشفاء في فصل مراتب أفعال العقل: إنَّ النفس تعقل بأن تأخذ في نفسها صور المعقولات مجردة عن المادة، وتكون الصورة مجردة، إما أن يكون العقل بتجريد إياها وإما أن يكون، لأن تلك الصورة في نفسها مجردة، فيكون النفس قد كفت المؤونة في تجريدها، والنفس بتصور ذاتها وتصورها ذاتها بجعلها عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، وأما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك انتهى. ومحصلة العلم هي الصورة المجردة عند العاقل إما بعينها أو بمثالها، وهذا ما ذكره في النمط الثالث من الإشارات، ان الإدراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك، أي الحقيقة المتمثلة إما بنفسها أو بمثالها كما حققه صاحب المحاكمات، فإن أراد بقوله: جعله عبارة عن الصور المرتسمة أنه جعل التعقل الحصولي عبارة عن ذلك فهو حق ولا اضطراب، وإن أراد أنه جعل التعقل مطلقاً عبارة عنه، فليس ذلك في كلامه.

قوله: (وحيث زعم إلخ) قال في فصل نسبة المعقولات إليه من إلهيات الشفاء، يجب أن يعلم أنه إذا قيل: العقل الأول، قيل: على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس، وأنه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة، كما يكون في النفس على المعنى الذي في كتاب النفس فهو، لذلك يعقل الأشياء دفعة من غير أن تكثر بها في جوهره أو يتصور في حقيقة ذاته صورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو أولى بأن يكون عقلاً من تلك الصورة الفائضة عن عقليته انتهى. وقال في كتاب النفس ما حاصله: إن أنواع التعقل للنفس ثلاثة الأول: أن يكون بالقوة وذلك عندما لا يكون حاصلاً بالفعل ولكن النفس تقوى على استحضارها. الثاني: أن يكون حاصلاً بالفعل التام على سبيل التفصيل ويكون كانه نظر إلى مراتب تلك العلوم. الثالث: أن يكون

قوله: (المطابقة لماهية المعقول) هذا التعريف لا يظهر صدقه فيما إذا علم الشيء لا بكنهه، بل بوجه من وجوهه كما يعلم الإنسان بالضاحك، فإن المعقول هاهنا هو نفس الماهية الإنسانية، وأما المرتسم في الجوهر العاقل فهو وجهه. أعني مفهوم الضاحك اللّهم إلا أن يراد بالمطابقة مجرد صدق المطابق على إفراد المطابق، فحينئذٍ لا يرد عليه ما ذكر، نعم يرد على تعريف العلم بحصول ماهية تدرك في الذات المجردة، إلا أن فهم هذا المعنى من المطابقة بعيد.

قوله: (إن العقل البسيط) أراد به العقل الأول وإضافته إلى واجب الوجود لصدوره عنه بلا واسطة.

قوله: (ليس عقليته لأجل صور كثيرة فيه) نقل عن الشارح أنه قال في توجيهه، يعني على أصل الفلاسفة: لا يجوز أن يكون عقلية العقل الأول لأجل صور كثيرة فيه، إذ ذلك يبطل قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، لأنه على هذا التقدير يلزم أن يصدر عن المبدأ أشياء كثيرة، إذ لا يجوز أن يوجدها العقل في نفسه لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون فاعلاً وقابلاً مقابل، لأنه

للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد إضافة، وقال في الملخص: إنا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والأرض، ووجودنا ووجودِ لذاتنا وآلامنا، ونميز بينه وبين

حاصلاً بالفعل التام لا على سبيل التفصيل بل على الوجه البسيط وهذا كمن كان عالماً بمسألة ثم سئل عنها فإنه يستحضر الجواب في ذهنه دفعة واحدة، لكن لا على سبيل التفصيل فإن التفصيل إنما يحصل عند شروعه في بيان ذلك وهذا النوع الثالث مبدأ للنوع الثاني وتعقل الواجب والمفارقات من هذا القبيل، إلا أن العقل البسيط للنفس مغاير لذاتها، وفي الواجب والمجردات عينها، وخلاصة ما في كتاب المباحثات العقل البسيط في الأول هو ذاته بخلاف العقل البسيط الذي يحصل فينا، وكما يلزم العقل البسيط الذي يحصل لنا من المعقولات المفصلة فكذلك يلزم العقل البسيط في الأول الذي هو ذاته ذات لوازمه التي هي المعقولات المفصلة، وبما نقلناه ظهر أن ما ذكره بعض الناظرين في حل هذه العبارة ناقلاً عن الشارح قدس سره مع عدم مساعدة العبارة له وعدم صحته في نفسه، كما لا يخفى على الفطن إما افتراء على الشارح أو ناشئ من عدم تتبع الشارح لكلام الشيخ، وهو أنه يعني على أصل الفلاسفة لا يجوز أن يكون عقلية العقل الأول، لأجل صور كثيرة فيه، لأنه إذ ذاك يبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد لأنه يلزم على هذا التقدير أن يصدر عن المبدأ أشياء كثيرة، إذ لا يجوز أن يوجدها العقل في نفسه، لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون قابلاً وفاعلاً، بل لأنه يوجدها في النفس الكلية التي هي اللوح المحفوظ بلسان الشرع، وهذا معنى قوله وعقليته، لأجل فيضانها عنه.

قوله: (للصورالمفصلة في النفس) التعقل التفصيلي لا يكون إلا في النفس وتعقل المفارقات تعقل بسيط. قال الشيخ في كتاب النفس: العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه الصور في قابل الصورفذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علماً ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس، فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني إلى أن قال: وعلى هذا ينبغي أن يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها الأشياء فإنَّ عقلها هو العقل الفعال للصور الخلاق لها.

قوله: (جعله عبارة عن مجرد الإضافة) في الشفاء إن عقله ذاته علة لعقله لما بعد ذاته لأن

يوجدها في النفس الكلية التي هي اللوح المحفوظ بلسان الشرع. وهذا معنى قوله: وعقليته لأجل فيضانها عنه، وهاهنا بحث وهو أن أبا علي مع أنه قائل بالأصلين المذكورين وقع منه في الإشارات ما يناقضه، حيث ذهب فيها إلى أن علم الله تعالى حصولي، وأن الصور العقلية متباينة متقررة في ذاته تعالى، والكثرة الحاصلة في عقله للأشياء كثيرة في لوازم ذاته ومعلولاتها، وهي مترتبة على الذات متأخرة عن حقيقتها لا مقومة لها، فلا ينافي تنزه ذاته عن الكثرة، الذي دل عليه البرهان فهذا الكلام منه يدل على أن الواحد يكون قابلاً وفاعلاً، وأن الواحد يصدر عنه غير

سائر الأحوال النفسانية، **وذلك يتوقف** على تصور ماهية العلم، وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون بديهياً، **فتصور العلم بديهي**، ثم إنَّ هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم **ليست عدمية، لأنها ممتازة عن غيرها** بالضرورة **والعدم لا يكون كذلك**، وأيضاً لو كانت عدماً **لكانت عدم ما يقابلها، وهو إما الجهل البسيط الذي هو عدم**

عقله لذاته ذاته وفيه تعقل كل ما بعده فعقله لذاته علة تعقله لما بعد ذاته وعقله لما بعد ذاته معلول لعقله لذاته على انّ المعقولات والصور التي له بعد ذاته إنما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وإنّما له إليها إضافة المبدأ الذي يكون عنه لا فيه بل إضافات على الترتيب بعضها قبل بعض انتهى فجعل الإضافة لازمة للعقل البسيط لا نفسه.

قوله: (وذلك يتوقف إلخ) فيه أن اللازم منه تصور العلم الجزئي بوجه ما بالضرورة ولايلزم منه تصور العلم المطلق فضلاً عن أن يكون بديهياً والجواب أن المقصود تصوره بوجه ما وذلك لازم من تصور العلم الجزئي.

قوله: (ليست عدمية) أي عدم شيء، بل أمر محصل في نفسه، سواء كانت موجودة أو معدومة.

قوله: (والعدم لا يكون كذلك) فيه أنَّ المعدومات، وكذا الأعدام متمايزة في نفسها، وإن لم تكن متمايزة في الخارج.

قوله: (عدم ما يقابلها) إذ لا يجوز أن يكون عدماً مطلقاً، وهو ظاهر ولا عدم شيء سوى ما يقابلها لاجتماعها معه.

الواحد ثم إن كلامه هاهنا أيضاً مخالف لما أطبق عليه الفلاسفة من أن للعقل الأول جهات ثلاثة فصدر عنه ثلاثة أشياء: العقل الثاني، ونفس الفلك التاسع وجرمه. كما سيأتي وإن كان إسناد نفس العقل التاسع مع ما فيه من الصور حينئذ إلى العقل الأول باعتبار وجوبه بالغير، كإسنادهم الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المتكثرة إلى جهة واحدة في العقل الثامن والاعتراض الاعتراض.

قوله: (فتصور العلم بديهي) قد سبق الاعتراض عليه بانه لا يفيد بديهة الكنه.

قوله: (لأنها ممتازة عن غيرها) أي نظراً إلى ذاتها وبحسب نفس الأمر بخلاف العدمات فإنها ممتازة بالإضافة.

قوله: (لكانت عدم ما يقابلها) فيه دلالة على أن المراد بالعدمي هاهنا ما يكون العدم جزءاً من مفهومه لاالمعدوم، وإلا فقد سبق في بحث التعين انه لا يلزم من كون الشيء عدمياً بذلك المعنى كونه عدماً لشيء.

قوله: (وهو إما الجهل البسيط الذي هو عدم) قيل: الجهل البسيط إنما يكون عدماً إذا كان مقابله الذي هو العلم موجوداً، فيتوقف مقدمة الدليل على المدعى وهو المصادرة.

فيكون العلم عدماً للعدم، **فيكون ثبوتياً** مع فرض كونه عدمياً، وإما الجهل المركب وهو باطل **أيضاً لخلو المحل عنهما معاً** كما في الجماد، **لا يقال: جاز** أن يكون عبارة عن التجرد عن المادة، لأنا نقول: قد يعقل كون الشيء مجرداً، وهو أن لا يكون جسماً ولا جسمانياً مع الشك في كونه عالماً، وأيضاً يصح أن يقال في الشيء أنّه عالم بهذا دون ذاك، ولا يصح أن يقال: إنه مجرد عن المادة بالنسبة إلى أحدهما دون الآخر، **وإذا لم تكن تلك الحالة عدمية، فهي وجودية إما حقيقية أو إضافية**، أما الحقيقية فإما أن تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك، وهو باطل **لأن ماهية السواد حاصلة للجماد** ولا علم هناك، فإن أجيب عنه بأن العلم ليس نفس حصول ماهية الشيء لآخر، بل هو حصول خاص، أعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتا مجردة، قلنا: **فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول**، وإما أن

قوله: (فيكون ثبوتياً) أي مفهوماً وجودياً لأن عدم العدم ثبوت بحسب الصدق، وإن كانا متغايرين بحسب المفهوم.

قوله: (لخلو المحل عنهما) هذا إنما يتم لو كان عدماً للجهل المركب بمعنى السلب وأما لو كان عدماً له بمعنى عدم الملكة فخلو المحل عنهما لا يضر.

قوله: (لا يقال: جاز إلخ) منع للملازمة المستفادة من قوله: لو كانت عدماً لكانت عدم ما يقابلها.

قوله: (فهي وجودية) أي ليس السلب داخلاً فيها.

قوله: (لأن ماهية السواد إلخ) فيه أنّ الحاصل للجماد هوية السواد لا ماهيته ولو سلم فالعلم ليس نفس الماهية بل الصورة المساوية لها.

قوله: (فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول) أي حصول الماهية أي الماهية

قوله: (فيكون ثبوتياً) قد سبق في بحث التقابل رده.

قوله: (لخلو المحل عنهما) يلزم على هذا أن لا يكون العمى مثلاً عدماً إذ لو كان عدماً لكان عدم ما يقابله وهو البصر، وليس كذلك لخلو المحل عنهما كالجماد، وبالجملة يجوز خلو المحل عن المتقابلين تقابل العدم والملكة، وإنما لا يجوز خلوه عن المتقابلين تقابل السلب والإيجاب.

قوله: (وإذا لم تكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية) قيل: اللازم مما ذكره على تقدير تمامه أن الحالة المذكورة ليست عدماً لا أنها ليست عدمية فلا يلزم كونها وجودية، وهذا إنما يرد إذا كان مراده بالوجودية الموجود، وأما إذا أريد بها ما لا يكون السلب جزءاً من مفهومه فلا.

قوله: (لأن ماهية السواد حاصلة للجماد) جوابه أن العلم هو الصورة الحاصلة للشيء بوجود ظلي، وماهية السواد حاصلة للجماد بوجود أصيل. فإن قلت: هذا اعتراف بأن العلم ليس

تكون أمراً آخر مغايراً للصورة، **وذلك مما لم نقم عليه دلالة**، وإن قال به جماعة، وأما الإضافية فلا شبهة في تحققها، **لأنا نعلم بالضرورة أنَّ الشعور لا يتحقق إلا عند إضافة مخصوصة** بين الشاعر والمشعور به، وأما أنه هل يعتبر في تحقق هذه الإضافة المسماة بالشعور أمر آخر حقيقي أو إضافي أو عدمي، فذلك مما لا حاجة إليه في البحث عن ماهية العلم، هذا ما تلخص من كلامه، ولا يخفى عليك ما فيه، واعلم أن القائل بأن العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الإشكال في علم الشيء بذاته وبصفات ذاته، إذ يلزم أن يَحل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته، وذلك اجتماع المثلين، وأجيب عنه تارة: بأن ذاته وصفاته موجودات عينية، **وصورها موجودات** ذهنية، والمستحيل هو اجتماع عينين متماثلين، **وأيضاً ذاته** قائمة بنفسها، وصورة ذاته قائمة بها، والمستحيل حلول المثلين في محل واحد، **لا حلول أحدهما في الآخر**، **وأخرى** بأنَّ علم الشيء بذاته وصفاته علم **حضوري لا حصولي**، ومعنى ذلك أن

الحاصلة فإنّه المدعى وفيه أن القائمين بالصورة لا يقولون: إنه حصول الصورة مطلقاً، بل حصول الصورة المجردة للذات المجردة.

قوله: (مما لم تقم عليه دلالة) عدم قيام الدليل لا يدل على انتفائه في نفسه بل على عدم العلم به اللّهم إلا ان يتمسك بان ما لا دليل عليه يجب نفيه وقد عرفت ضعفه.

قوله: (وصورها موجودات إلخ) لو اورد الإشكال بالصورة الشخصية الموجودة في النفس بالوجود الأصيلي لايكون الجواب موجهاً.

قوله: (وأيضاً ذاته إلخ) هذا الجواب لا يدفع الإشكال بصفات ذاته.

قوله: (وأخرى) اي وأجيب تارة أخرى وهذا هوالجواب التحقيقي وعليه التعويل.

نفس مطلق الصورة، قلت: بعد تسليم إطلاق الصورة على الماهية الحاصلة بوجود أصيل هذا اعتراف بما لم ينكر قط إذ لم يدع أحد انه نفس مطلق الصورة وسيأتي اعتراف الإمام نفسه بالوجود الظلي.

قوله: (وذلك مما لم تقم عليه دلالة) قيل: لا يلزم من عدم قيام الدلالة عندك عدم المدلول في نفس الأمر.

قوله: (لأنا نعلم بالضرورة أن الشعور لا يتحقق إلاّ عند إضافة مخصوصة)، ظاهر العبارة هاهنا يشعر بمغايرة الشعور لتلك الإضافة، وحصوله عندها، وقد صرح بأن تلك الإضافة نفس الشعور، فكأنه بني الكلام أولاً على التغاير الاعتباري أو أراد بالشعور أولاً بالمعنى المصدري وثانياً النمعنى الاصطلاحي ولا يخفى ما في الثاني من التعسف.

قوله: (لا حلول أحدهما في الآخر) الظاهر ان دليل الامتناع عام فالتخصيص تكلف.

قوله: (حضوري لا حصولي) فيه بحث وهو انه إن أراد علم الشيء بذاته وصفاته حضوري

المعلوم هاهنا حاضر عند العالم بنفسه لا بحصول صورته، **ففي علم الشيء بذاته يتحد** العاقل والمعقول والعقل في الوجود العيني، وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه، فإن قلت: كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع أنَّ الحضور نسبة لا تتصور إلاَّ بين شيئين؟ قلت: إنَّ التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة، **ولا شك أنَّ النفس من حيث أنها صالحة** لأن تكون عالمة بشيء من الأشياء، مغايرة لها من حيث أنها صالحة لأن تكون معلومة لشيء ما، **وبهذا التغاير أيضاً يندفع الإشكال** في علم الشيء بنفسه

قوله: (ولا شك أنّ النفس) يعني أنّ النفس الناطقة لها جهتان صلاحية العالمية المطلقة وصلاحية المعلومية المطلقة وهما متغايرتان إذ توجد الثانية في الصور العقلية دون الأولى وتحقق الجهتين كاف لحصول النسبة ولا يقتضي التغاير بالذات وتحقيقه أنّ النفس الناطقة من حيث أنها ماهية مجردة علم ومن حيث أن ماهيتها مجردة قائمة بذاتها عالم ومن حيث أن لها ماهية مجردة معلومة وكذا الحال في الواجب تعالى وقال الشيخ في المباحثات: لكل شخص حقيقة وشخصية، وتلك الشخصية زائدة على الماهية على ما مضى، ثم إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصراً في ذلك الشخص، وإلا وقعت الكثرة فيه، ولا شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة، وتلك الشخصية ولما تحقق هذا القدر من المغايرة كفى ذلك في حصول الإضافة انتهى، وفيه أنه لا يجري في علمه تعالى بذاته لكون تشخصه عين ذاته وكذا أنه لا يجري في علم النفس بخصوص ذاتها أيضاً.

قوله: (يندفع الإشكال) أي كما اندفع عن القائل بان العلم حضور الماهية المجردة عند الذات المجردة إما بنفسها أو بمثالها.

البتة، فالظاهر أنه مكابرة ضرورة جواز تصورنا صفاتنا على نحو تصورنا صفات غيرنا وإن أراد أنه قد يكون حضورياً، فذلك على تقدير تسليمه لا يدفع الاعتراض المورد في صورة العلم الحصولي للشيء بصفاته فتأمل.

قوله: (ففي علم الشيء بذاته يتحد) وذلك لأن العلم هو الأمر الحاصل للعالم، والحاصل في العلم الحضوري نفس المعلوم لا صورته كما في العلم الحصولي فالشجاعة القائمة بالنفس من حيث قيامها بها علم، ومن حيث هي هي معلوم، وبهذا ظهر أن منشأ السؤال بقوله: فإن قلت: كيف يتصور إلخ؟ ليس كون العلم الحضوري عبارة عن نفس الحضور كما توهم وإلا لايتصور اتحاده لا مع العالم ولا مع المعلوم بل يتضمنه هذا الحضور فتدبر.

قوله: (من حيث أنها صالحة) جعل التغاير الموقوف عليه لتحقق نسبة الحضور تحقق السبق ضرورة واتفاقاً بصلوح العالمية والمعلومية لا نفسها لأن كلاً منهما متأخر عن ذلك التغاير بمرتبتين. واعلم أنّ المراد بالتغاير الاعتباري في أمثاله هو المقابل للتغاير الذاتي، لا الناشيء من محض اعتبار المعتبر، حتى يرد أنّ الكلام في أحوال الأشياء في أنفسها لا أحوالها، بحسب اعتبار المعتبر ألا يرى أنَّ صلاحية العالمية وصلاحية المعلومية ثابتة له في نفس الأمر.

عن القائل بأنَّ العلم إضافة محضة أو صفة حقيقية مستلزمة للإضافة، **وأما الإشكال عليه في** العلم بالمعدومات الخارجية، **فإنما يندفع عنه إما باعتبار الوجود الذهني**، كما ذهب إليه الإمام الرازي في المباحث المشرقية، وادعى أنَّ العلم إضافة مخصوصة لا صورة عقلية لما عرفت **من قصة الجماد**، وإما بأنَّ الإضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن.

[المقصد الثاني: العلم الواحد وتعلقه بمعلومين]

(العلم الواحد الحادث) قيده بالحدوث لأن العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بأمور غير متناهية، (هل يجوز تعلقه بمعلومين) أي على سبيل التفصيل، إذ لا خلاف في أنَّ العلم الواحد الإجمالي يتعلق بما فيه كثرة، (فيه مذاهب) أربعة (الأول لبعض أصحابنا:) من الأشاعرة (يجوز) ذلك مطلقاً (كعلم اللّٰه تعالى)، فإنه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة، (قلنا:) هذا (تمثيل) وقياس للشاهد على الغائب، (بلا جامع) فيكون باطلاً، وأيضاً يلزم على من احتج من أصحابنا بذلك القدرة، فإن القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على أصلنا، كما سيأتي من أنَّ القدرة القديمة لا يجوز تعلقها بمقدورين فصاعداً، والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر، (الثاني وهو مذهب الشيخ) أبي الحسن الأشعري (وكثير من المعتزلة: لا يجوز) **ذلك مطلقاً**، (إذ

قوله: (وأما الإشكال عليه) أي على القائل المذكور وأما القائل بأنه الصورة الحاضرة فلا إشكال عليه لكون المعدومات موجودة في الذهن.

قوله: (من قصة الجماد) وهي أنَّ ماهية السواد حاصلة له مع عدم العلم، فلو كان العلم هو الصورة الحاصلة للشيء لكان الجماد عالماً بالسواد.

قوله: (مطلقاً) أي سواء كانا نظريين أو بديهيين جاز الانفكاك بينهما أو لا.

قوله: (وبهذا التغاير أيضاً يندفع الإشكال) ظاهره يدل على اندفاع الإشكال في علم الشيء بنفسه على القائل بأنه صفة حقيقية مستلزمة للإضافة وإنما هو بتحقق التغاير الاعتباري وسيصرح في الإلهيات في إثبات عموم علم اللّٰه تعالى بأنَّ العلم على تقدير كونه صفة حقيقية ذات نسبة لا يقتضي التغاير بين العالم والمعلوم أصلاً، لأن النسبة المقتضية للمنتسبين إنما هي بين تلك الصفة وبين أحدهما لا بين العالم والمعلوم حتى يقتضي تغايرهما، ولو بالاعتبار نعم لو كان نسبة بين العالم والمعلوم لاحتيج إلى التغاير بينهما ولو به.

قوله: (فإنما يندفع عنه إما باعتبار الوجود الذهني) إذا كان منشأ الإشكال عليه لزوم مسبوقية الإضافة بتحقق المضاف إليه فاندفاعه عنه باعتبار الوجود الذهني محل بحث لأنَّ الظاهر

ليس عدد أولى من عدد فيلزم) من جواز تعلقه بأكثر من واحد، (تعلقه) بل جواز تعلقه (بأمور غير متناهية)، فيلزم أنْ يجوز كون أحدنا عالماً بعلم واحد بمعلومات لا تتناهى وهو باطل قطعاً، (وقد عرفته) **وأنه ضعيف جداً، لأن عدم الأولوية في نفس** الأمر ممنوع، وعدمها عندنا لا يجدي شيئاً، والمحتج بهذه الحجة إنْ كان معتزلياً ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فإنها على أصله يجوز تعلقها بمقدورين وأكثر، ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تتناهى، (وأيضاً فلا يسد أحدهما مسد الآخر)، هذا دليل ثان على المذهب الثاني، وهو أنْ يقال: لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم بأحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة أن الشيء يسد مسد نفسه، والتالي باطل (فإنّ التعلق) بالمعلوم (**داخل في حقيقته**) أي حقيقة العلم، فإذا علم أحد المعلومين كان التعلق به داخلاً في هذا العلم، دون التعلق بالمعلوم الآخر، وإذا علم الآخر انعكس الحال، فلا يتصور قيام العلم بأحدهما مقام العلم بالآخر، (**ونقض**) هذا الدليل الثاني (**بعلم اللّه تعالى**)، فإنه جار فيه مع كونه متعلقاً بأمور متعددة، (**وبسائر**) أي

قوله: (ضرورة إلخ) إنْ أريد أنه يسد مسد نفسه مع قطع النظر عن التعلقين فظاهر البطلان إذ لا اثنينية حتى يتصور المسدية بينهما، وإنْ أريد مع اعتبار التعلقين فممنوع لأن التعلقين يمنعان المسدية، لأن المعلومين مختلفان وهذا تفصيل ما ذكره بقوله: وليس يلزم من وحدة الذات إلخ.

أنّ تحقق الوجود الذهني، إنما هو بعد تحقق تلك الإضافة رتبة أو معه فلا يفيد سبق تحقق المضاف إليه، فليتأمل.

قوله: (يجوز ذلك مطلقاً) سواء كان المعلومان نظريين أم لا.

قوله: (وأنه ضعيف جداً لأن عدم الأولوية إلخ) ورد أيضاً بأنه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وإن لم يكن واقعاً في حقنا.

قوله: (داخل في حقيقته) مبني على أنّ العلم عبارة عن صفة ذات إضافة أي عن هذا المقيد من حيث أنّه مقيد إذ لو كان عبارة عن نفس الإضافة لم يكن التعلق داخلاً في حقيقته بل يكون نفسه إلا أنْ يريد بالدخول عدم الخروج.

قوله: (ونقض بعلم اللّه) هذا هو النقض الإجمالي والنقض التفصيلي منع أنّ التعلق داخل في حقيقة العلم، كما أشار إليه الشارح وقد يقال: النقض بعلم اللّه تعالى غير ظاهر، لأنّ جريان الدليل فيه ممنوع فإن محصل الدليل أن التعلق الحادث، داخل في حقيقة العلم الحادث ولا يتصور كون التعلق الحادث داخلاً في حقيقة العلم القديم، وأنت خبير بأنّ الدال على عدم سد أحد العلمين سداً الآخر دخول التعلقين المخصوصين فيهما، والفرق بين التعلقين بالقدم والحدوث لا يفيد، إذ ليس دليل عدم السد الانفكاك بل الضرورة شاهدة بذلك كما يفهم من تقرير الشارح فتأمل.

ونقض أيضاً بسائر (**الهويات**) المتعلقة بأشياء متعددة كالسواد الواحد، فإن له تعلقاً بالفاعل الموجد، وتعلقاً آخر بالمحل القابل، وتعلقاً ثالثاً بالزمان الذي وجد فيه، إلى غير ذلك. فتعدد التعلقات لا يقتضي تعدداً في الذات، وليس يلزم من وحدة الذات أنْ تكون هي مأخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها مأخوذة مع تعلق آخر، (الثالث: مذهب أبي الحسن الباهلي) من الأشاعرة وهو أنه: (لا يجوز تعلقه)، أي تعلق العلم الواحد (بنظريين)، أي بمعلومين نظريين، (**لأنه يستلزم اجتماع نظرين**)، في حالة واحدة (وهو محال) بالضرورة الوجدانية، (**ويجوز تعلقه بضروريين** لما مر) في المذهب الأول من القياس على علم اللّٰه تعالى، وقد عرفت فساد هذا القياس، وأما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ما ذكره بقوله: (قلنا: قد نعلمهما)، **أي المعلومين النظريين**، (بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد)، فإنه إذا كان العلم بهما واحداً

قوله: (**يستلزم اجتماع إلخ**) هذا ظاهر على تقدير أن يكون النظر مفيداً لنفس العلم، وأما إذا كان مفيداً لتعلقه فلا يلزم اجتماعها، لجواز أن يفيد نظر واحد لتعلقه بمعلوم في زمان، ونظر آخر لتعلقه بمعلوم آخر في زمان آخر.

قوله: (**ويجوز تعلقه بضروريين**) التخصيص بالضروريين إشارة إلى أنّه لم ينقل من صاحب هذا المذهب في جواز تعلق العلم الواحد بنظري وضروري شيء، وأما بالنظر إلى دليله، فيجوز ذلك لعدم لزوم اجتماع النظرين. قيل: الحق عدم الجواز لأنّه يلزم حصول علم واحد بالنظر وبدونه، وفيه أنّ النظر لحصول التعلق لا لنفس العلم بتعليق واحد بالنظر وآخر بدونه.

قوله: (**أي المعلومين إلخ**) إشارة إلى أن النظري ليس هاهنا بالمعنى المتعارف فإنّه صفة العلم.

قوله: (**وبسائر الهويات**) قال الأبهري: وقد يدفع بأنّ التعلق داخل في حقيقة العلم وماهيته دون سائر الهويات.

قوله: (**بنظريين**) قيل: كذلك بنظري وضروري لأنّ الضروري يحصل بلا نظر بخلاف النظري فلو تعلق علم واحد بمعلومين نظري وضروري لزم تحقق النظر وعدمه وفيه نظر لأنّ بعض الضروريات قد لا يحصل إلاّ بعد النظر وإنْ لم يحصل بالنظر كالعلم بأنّ لنا لذة من هذا النظر فما ذكر لا يدل على عدم جواز تعلق العلم الواحد بالنظري والضروري المذكور.

قوله: (**لأنّه يستلزم اجتماع نظرين**) فيه بحث لجواز أن يكون التعلقان متفرقين فكذا النظران، ولا شكّ أنّ النظر إنما يستلزم العلم من حيث تعلقه لا من حيث ذاته حتى يلزم تحصيل الحاصل في النظر الثاني فإن قلت: العلم لا ينفك عن تعلقه، قلت: ممنوع بل قد صرح البعض بأنّ من يديم العلم بان زيداً سيدخل البلد غداً إلى غد علم بهذا العلم أنّه دخل الآن ويمكن أنْ يدفع بأنْ يبنى الكلام على عدم بقاء الأعراض.

كفاه نظر واحد، فاجتماع النظرين إنّما يلزم إذا لم يجز تعلق علم واحد بهما، وذلك مصادرة. المذهب (الرابع: وهو مختار القاضي وإمام الحرمين، لا يجوز تعلقه بمعلومين) حيث (يجوز انفكاك العلم بهما)، أي كل معلومين يتصور العلم بأحدهما مع إمكان عدم العلم بالآخر، كالقديم والحديث والسواد والبياض، فإنّه لا يجوز أن يتعلق بهما علم واحد، (وإلا جاز **انفكاك الشيء عن نفسه**) إذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما، فإذا كان ذلك العلم واحداً جاز انفكاكه عن نفسه، (قلنا:) **إنّما يلزم ما ذكرتم إذا جاز الانفكاك** بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقاً، وهو ممنوع إذ لقائل أن يقول: إنّهما إذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما، وأما إذا علما بعلم واحد، فلا يتصور ذلك الانفكاك، وإليه الإشارة بقوله: (قد نعلم ما ذكرتموه) أعني المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما (تارة بعلم واحد)، فلا يجوز ذلك الانفكاك، (وتارة بعلمين) فيجوز الانفكاك، ولا استحالة في ذلك، لأن جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه في أخرى، (ولا يلزم من ذلك) أي من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة، وتعلق علمين بهما أخرى، (الاستغناء عن تعدد الصفات) بأن يقال: لو جاز أن يكون علم واحد موجباً للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض، مع الاتفاق على أنه إذا تعدد العلم بهما كان موجباً للعالميتين أيضاً، لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين، كالصفات المتعددة، وحينئذٍ جاز

قوله: (**جاز انفكاك الشيء عن نفسه**) بناء على أن المفروض جواز الانفكاك بين العلمين.

قوله: (**على أنه إنما يلزم إلخ**) وأما النافي له فالعالمية عنده هي الاتصاف بالعلم فليس يلزم عنده إيجاب علم للعالميتين حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات.

قوله: (**أي المعلومين النظريين**) فيه إشارة إلى أنّ ما ذكره صاحب المقاصد في أثناء الجواب من أنّه لا امتناع في أن يحصل بنظرٍ واحدٍ أمور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علماً لا جهلاً، ليس كما ينبغي لأنّ الكلام في المعلومين النظريين والعلمان الأخيران ضروريان وإن كانا حاصلين بعد النظر.

قوله: (**جاز انفكاكه عن نفسه**) هذا مبني على عدم انفكاك تعلق العلم عنه كما أشرنا إليه فتأمل.

قوله: (**إنّما يلزم ما ذكرتم إذا جاز الانفكاك إلخ**) فإن قلت: جواز الانفكاك نفس إمكانه والإمكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائماً وفيه المطلوب قلت: نعم إلاّ أنّه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فإنّ عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بأن يتعلق بهما علمان.

أنْ تكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معاً، فلا حاجة إلى إثبات صفات متعددة للأحكام المختلفة، وهو باطل بالضرورة والاتفاق (**فإنه**) أي ما ذكرتموه من الاستدلال (**تمثيل أيضاً**) كما مر خال عن الجامع لجواز أنْ تكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين، ويمتنع إيجابها لحكمين متخالفين، كالعالمية والقادرية، **على أنه إنّما يلزم القائل بالحال** (**وأما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء، والعلم بالعلم به، وكالعلم بالتضاد**) **فإنّ** العلم بمضادة شيء لآخر لا يكون إلاّ مع العلم بمضادة الآخر إيّاه، (**و**) كذا الحال (**في الاختلاف**) والتماثل وسائر الإضافات، (**فقد يتعلق بهما علم واحد**) **أي يجوز تعلقه بهما** (**إذ من علم شيئاً علم علمه**

قوله: (فقد يتعلق إلخ) أشار بلفظ قد إلى أنّ المدعى موجبة جزئية فيكفي في إثباته مادة واحدة وهي العلم بالشيء والعلم بالعلم به وليس المدعى كل ما لا يجوز انفكاك العلم بهما يجوز تعلق العلم الواحد بهما حتى يرد أنّ الدليل المذكور لا يجري في العلم بالتضاد والاختلاف والتماثل على ما وهم.

قوله: (أي يجوز تعلقه بهما) لا حاجة إلى هذا التفسير فإنّ الدليل المذكور يدل على

قوله: (على أنّه إنّما يلزم القائل بالحال) فيه تأمل لجواز أن يراد بالعالمية مثلاً نفس التعلق كما أشار إليه في المقصد الأول، فإنْ قلت: إطلاق الإيجاب هو المبني لحكمه بأنّه إنّما يلزم القائل بالحال إذ عند النافين لها لا إيجاب أصلاً قلت: يجوز أن يراد الإيجاب العادي، كما قال الأشاعرة في تعريف العلم: صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض فمحصل الكلام حينئذٍ أنّكم إذا جوزتم حصول المعلومين من علم واحد، فلم تحكمون بأنّ المعلومية من العلم والمقدورية من القدرة؟ وهلا حكمتم بأن كليهما من العلم، وأما إطلاق الحكم على التعلق فأمره بين ويمكن أن يجاب بأن حمل العالمية على التعلق وتقرير الاعتراض بذلك الوجه مما لا دخل فيه بخصوصية تجويز تعلق علم واحد بمعلوم مرة ومعلومين أخرى، بل هو كلام على أصل أهل السنة القائلين بأن الترتب بين الأشياء عادي، ثم الجواب بأنّ الكلام في إيجاب أمر واحد حكمين متجانسين مما لا يتم حينئذٍ لأنّ أهل السنة يجوزون الكل كما لا يخفى، فتأمل فيه.

قوله: (كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به) الظاهر أن يقول: كالشيء والعلم به لأنّ التمثيل بما لا يجوز انفكاك العلم بهما فالظاهر إيراد المعلومين في المثال فإنْ قلت: اعتبر العلمين معلومين إذ لا مانع من ذلك فيصح التمثيل بهما للمعلومين، قلت: هذا التوجيه لا يتأتّى في قوله: وكالعلم بالتضاد سيما على تقرير الشارح إذ المناسب له أنْ يقول: فإنّ العلم بالعلم بمضادة إلخ، اللهم إلاّ أن يصار إلى حذف المضاف من عبارته في موضعين والحق أنّ عدم انفكاك المعلومين لما كان باعتبار العلم نبه على ذلك بإيراد العلمين اللذين لا ينفك أحدهما عن الآخر في زعمهما.

قوله: (إذ من علم شيئاً علم علمه به) وكذا من علم تضاد هذا لذاك علم تضاد ذاك لهذا أيضاً بالضرورة وفيه بحث لأنّ الاستدلال لا يتم بهذا القول، بل لا بد من المقدمة الأخرى أيضاً

به بالضرورة وإلاّ)، أي وإنْ لم يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم، (جاز أن يكون أحدنا عالماً بالجفر والجامعة)، وهما كتابان لعلي رضي اللّه تعالى عنه، قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث إلى انقراض العالم، وكانت الأئمة المعروفون من أولاده يعرفونهما ويحكمون بهما، وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي اللّه عنهما إلى المأمون: إنّك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه آباؤك، فقبلت منك عهدك. إلاّ أنّ الجفر والجامعة **يدلان على أنّه لا يتم**، ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه إلى أهل البيت، ورأيت أنا بالشام نظماً أشير فيه بالرموز إلى أحوال ملوك مصر، وسمعت أنه مستخرج من ذينك الكتابين (وإن كان) أي أحدنا (لا يعلم علمه به) أي بما علمه من الجفر

وقوع التعلق بهما ولعله لرعاية المطابقة لنظيره أعني قوله: لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما لكن الظاهر حينئذ فيجوز تعلقه بالفاء ليلائم السابق اللاحق.

وهي قوله: ثم إنّه يعلم علمه بعلمه به وهلم جراً، فثمة معلومات غير متناهية إلخ، وهذا الدليل لا يجري في التضاد وسائر الإضافات إذ لا وجه لأنْ يقال: لو لم يكن العلم المتعلق بالمتضادين واحداً لزم التسلسل لأن العلم بالشيء يستلزم العلم بالعلم به إلى آخر ما ذكر هناك، وذلك لأنّ لزوم التسلسل بهذا الطريق، إنّما ينشأ من كون العلم بالشيء، والعلم بالعلم به متعدداً في كل مرتبة سواء كان العلم بالمتضادين واحداً أو متعدداً، وسواء كان العلم المعتبر في أول المراتب متعلقاً بالمضافين أو لا، كالعلم بزيد وعمرو، والجواب أنّ مدعى الإمام والقاضي في صورة العلم بالإضافات مجرد جواز تعلق علم واحد بمعلومين، بناء على أنّه لا يلزم المحال السابق، أعني انفكاك الشيء عن نفسه، كما دل عليه كلامه في حواشي التجريد، فلا يحتاج فيه إلى الاستدلال بزعمه، بل يكتفى بانتفاء دليل الامتناع، وإنّما أورد الدليل في صورة العلم بالشيء، والعلم بالعلم به إشارة إلى ادعاء أمر زائد في هذه الصورة بخصوصها وهو الإمكان بحسب نفس الأمر، بل وجوب تعلق الواحد بالمتعدد. قال في شرح المقاصد: في تقرير مذهبهما، وأما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة وغير ذلك، فيجوز أن يتعلق علم واحد بمعلومين، بل ربما يجب كما في العلم بالشيء مع العلم به فإنّ هناك معلومات إلى آخر الدليل وعلى هذا لا غبار في الكلام.

قوله: (يدلان على أنّه لا يتم) وهكذا كان الأمر فإنّه نقل عنه أنّه عرض للمأمون في يوم عيد ضعف قليل، فارسل إلى علي بن موسى يدعوه إلى المصلى، وغرضه أن يقرر بين الناس نيابته له، فلما توجه إلى المصلى قال: نفعل كما فعل رسول اللّه ﷺ وسار حافياً ثم شرع في التكبير فلما ذهب مسافة اجتمع معه خلق كثير، وكبروا فسمع المأمون الغلبة فخاف منه، ثم أمر برجوعه فقال علي بن موسى رحمه اللّه: علمت أنّه كذلك، فيقال: إنّه سمه بعد هذه الحادثة فمات قبل المأمون.

والجامعة لكن ذلك ضروري البطلان، فظهر أنّ من علم شيئاً علم علمه به، (ثم) إنّه (يعلم) أيضاً (علمه بعلمه به)، لما ذكرناه من استلزام العلم بالعلم به (وهلم جراً، **فثمة معلومات غير متناهية، فلو**) لم يجز أن تكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد، بل (استدعى كل معلوم) منها (علماً) على حدة، (لزم أن يكون لأحدنا) إذا علم شيئاً واحداً (علوم غير متناهية بالفعل، وأنّه محال والوجدان يحققه) أي يشهد بكونه محالاً (والجواب: إنّا) لا نسلم أنّ العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم، إذ (قد نعلم الشيء ولا نعلم العلم به إلاّ إذا التفت الذهن إليه)، لما مر من أن الموجود في الذهن لا يمكن أن يحكم عليه من حيث هو موجود فيه إلاّ بأن يتصور مرة ثانية، ويلتفت إليه من حيث أنه في الذهن (و) هذا الالتفات لا يمكن أن يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية، بل (ينقطع بانقطاع الاعتبار)، ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة، إذ يجوز الغفلة عن العلم في الكل، ولكن لما كان الالتفات إلى العلم قريباً من الحصول غير محتاج إلى تكلف ظن أنه حاصل بالفعل وبنى عليه ما بنى. (**وأما قول من قال:**) يعني به الآمدي فإنه قال في الجواب: الكلام إنّما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين (والعلم لا يتعلق بنفسه لأن النسبة) التي هي التعلق لا تتصور إلا (بين شيئين) متغايرين، ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وقول القائل: ذات الشيء ونفسه **يوهم بظاهره** نسبة الشيء إلى نفسه إلاّ **أنّه مجاز لا حقيقة له**، ومعنى كون الواحد منا عالماً بعلمه لا يزيد على قيام علمه بنفسه (فظاهر البطلان) لأنّ تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه، بل من قبيل تعلق

قوله: (يوهم بظاهره) إنّما قال ذلك لأنّه في الحقيقة من إضافة العام إلى الخاص.

قوله: (إنّه مجاز لا حقيقة له) فإنّ المراد منهما لا غير الشيء كما في ما يقوم بنفسه أي لا يقوم بغيره.

قوله: (فثمة معلومات غير متناهية) هي معلومات علمية، فلا بد أن يجوز تعلق علم منها باثنين حتى ينقطع التسلسل في درجة، قيل: على تقدير جواز تعلق علم واحد بمتعدد يلزم علوم غير متناهية أيضاً، لأنّ العلم المتعلق بأشياء متعددة يتعلق به علم آخر على تقدير لزوم العلم بالعلم وهلم جراً. والجواب أولاً: جواز أن يتعلق العلم بنفسه حينئذ إذ يكفي فيه تغاير اعتباري كما صرح به في أواخر بحث العلم من الإلهيات. وثانياً جواز أن يتعلق العلم المعلوم بعلمه.

قوله: (وأما قول من قال إلخ) حاصل كلام الآمدي منع أن طريق معلومية العلم تعلقه بنفسه بل العلم به علم حضوري، فلا يلزم تسلسل وإنْ لم يجوز تعلق علم واحد بمتعدد، وقد يدفع دليله بكفاية التغاير الاعتباري أيضاً كما أشرنا إليه.

جزئي من العلم بجزئي آخر منه ولا محذور فيه، (قال الإمام الرازي: والمختار) عندي (أنّ الخلاف متفرع على تفسير العلم فإنْ قلنا: إنّه نفس التعلق، فلا شك أن التعلق بهذا غير التعلق بذاك، فلا يتعلق علم) واحد (بمعلومين وإنْ قلنا: إنّه صفة ذات تعلق جاز أنْ يكون) العلم (صفة واحدة يتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات) الخارجة عن حقيقة الصفة (لا تجعل الصفة متكثرة) في ذاتها قال المصنف: (واعلم أنّ الجواز الذهني لا نزاع فيه، و) الجواز (الخارجي مما يناقش فيه يعني أنا إذا نظرنا إلى أن العلم صفة ذات تعلق جوز العقل أنْ تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بأمور متعددة، بمعنى أنّ العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين، وهذا هو المسمى بالإمكان الذهني، وليس يلزم منه الإمكان بحسب نفس الأمر لجواز أن يكون ممتنعاً في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على إمكانه في نفسه، بأنّ العلم المتعلق بكون السواد مضاداً للبياض إنْ لم يكن هو بعينه متعلقاً بهما لم يمكن متعلقاً بالمضادة التي بينهما، بل بمطلق المضادة وكلامنا في المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بها **موقوف على العلم بهما معاً**، فليس هناك علم واحد علم به معلومان، وفي نقد المحصل أنّ العلم إذا فسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم، كما إذا علم مجموع من حيث هو هو، فإنّ الأجزاء داخلة فيه، والجواب ما مر من أنَّ الخلاف في تعلق العلم الواحد بمتعدد على سبيل التفصيل بأنْ يكون متعلقاً بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معاً، فإنه جوَّزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل.

[المقصد الثالث: الجهل المركب]

(الجهل المركب: عبارة عن اعتقاد جازم ثابت غير مطابق)، سواء كان مستنداً إلى شبهة أوتقليد، **فليس الثابت** معتبراً في الجهل المركب **كما هو المشهور في الكتب**، وإنما سمي مركباً؛ لأنه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك

قوله: (فليس الثبات إلخ) وهو عدم الزوال بالتشكيك.

قوله: (موقوف على العلم بهما) فيكون العلم بهما سابقاً على العلم بها فلا يكون عينه، **فإن قلت**: اللازم مما ذكرتم تغاير العلم بهما والعلم بها لكن العلم بهما واحد مع تعدد المعلوم فيتم الكلام. **قلت**: وحدة العلم بهما أيضاً ممنوعة.

قوله: (كما هوالمشهور في الكتب) أي عدم اعتبار الثبوت.

الشيء، ويعتقد أنه يعتقده على ما هو عليه، فهذا جهل آخر قد تركبا معاً، (وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما)، **فإنهما معنيان وموجوديان** يستحيل اجتماعهما في محل واحد، وبينهما غاية الخلاف أيضاً (وقالت المعتزلة:) أي كثير منهم (هو) أي الجهل المركب ليس ضداً للعلم، بل هو (مماثل له)، فامتناع الاجتماع بينهما إنما هو للمماثلة لا للمضادة، وإنما قالوا بالمماثلة بينهما (لوجهين الأول: أنَّ التميز بينهما) ليس إلاّ (بالنسبة إلى المتعلق، وهي) أي تلك النسبة المميزة بينهما (مطابقته أولا مطابقته)، فإن العلم مطابق لمتعلقه، والجهل المركب غير مطابق له، (**والنسبة لا تدخل** في حقيقة المنتسبين)؛ لأن **النسبة متأخرة عن طرفيها** فتكون خارجة عنهما، (والامتياز بالأمور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات)، وإذ ليس بينهما اختلاف إلاّ بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية. الوجه (الثاني: أنَّ من اعتقد من الصباح إلى المساء أن زيداً في الدار، وكان) زيد (فيها إلى الظهر، ثم خرج كان له اعتقاد واحد **مستمر**) من الصباح إلى المساء (لا يختلف) ذلك الاعتقاد (بحسب الذات) والحقيقة (ضرورة، ثم إنه كان) أي ذلك الاعتقاد (أولاً علماً ثم انقلب جهلاً) مركباً، (والانقلاب) من شيء إلى آخر (لا يتصور إلاّ في أمر

قوله: (والنسبة لا تدخل إلخ) فيه أنَّ اللازم منه خروج المطابقة واللامطابقة من الاعتقاد الجازم ومتعلقه لا خروجهما عن حقيقة العلم والجهل المركب.

قوله: (في تمام الماهية) وهو الاعتقاد الجازم.

قوله: (مستمر) ولو بتجدد الأمثال.

قوله: (فهذا جهل آخر قد تركب معاً): لم يرد بما ذكره أنَّ الجهلين البسيطين بعينهما وقعا جزأين من الجهل المركب وإلاّ لم يستقم القول بأنَّ الكل ضد الشيء على كون كل من جزئيه عدماً، بل أراد أنَّ في صورة الجهل المركب وجد جهلان بسيطان وإن لم يكونا جزأين منه فافهم.

قوله: (فإنهما معنيان وجوديان) هذا يشعر بأنَّ الوجودية المعتبرة في تعريف المتضادين عندهم بمعنى أنْ لا يكون السلب جزءاً من مفهومهما لا بمعنى أن يكونا موجودين في الخارج، إذ لاوجود للعلم على ما أشار المصنف هاهنا إلى ما اختاره من كونه عبارة عن نفس التعلق والإضافة.

قوله: (النسبة متأخرة عن طرفيها) قد سبق منا في بحث الوجوب الاعتراض على هذه المقدمة المشهورة بأنَّ لمجموع النسب نسبة إلى كل واحدة منها وتلك النسبة ليست متأخرة عن كل من طرفيها ضرورة كونها داخلة في مجموع النسب والجواب عنه أيضاً فلينظر فيه.

عارض مع اتحاد الذات)، والحقيقة في ذينك الشيئين، فيكونان متماثلين انقلب أحدهما إلى الآخر بسبب اختلاف العوارض رلا استحالة فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين في الحقيقة، فإن الانقلاب بينهما يفضي إلى انقلاب الحقائق وهو محال، **وأيضاً قد ثبت** في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات، فلا يكون الاختلاف **إلاّ بالعوارض** (وقال الأصحاب:) **في جوابهم بطريق المعارضة** (المطابقة واللامطابقة **أخص صفاتهما**)، أي صفات العلم والجهل المركب (فيلزم من الاختلاف فيه)، أي في أخص الصفات (الاختلاف في الذات) لما مَرَّ من أنَّ المتماثلين ما يشتركان في أخص صفات النفس، وأجاب الآمدي بعبارة أخرى وهي: إنّ الاشتراك في الأخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الأعم، **ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح**، وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق، فلا يكون مثلاً للعلم، قال: **واتفق الكل** على أنَّ اعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه مثل للعلم.

قوله: (وهو محال) فيه انَّ الانقلاب المحال: انقلاب كل من الواجب والممكن والممتنع إلى آخر لا انقلاب حقيقة ممكنة إلى أخرى فإن العناصر ينقلب بعضها إلى بعض.

قوله: (وأيضاً إلخ) فحينئذ لا حاجة إلى قوله والانقلاب لا يتصور إلاّ في أمر عارض مع اتحاد الذات.

قوله: (أخص صفاتهما) إذ تينك الصفتين امتازا عن جميع أنواع الإدراك.

قوله: (ومن صفات العلم إلخ) فيه انَّ الحصول بالنظر الصحيح ليس صفة للعلم مطلقاً، بل للعلم النظري، فلا يلزم من التماثل بين العلم الجهل المركب اشتراكهما فيما هو صفة للعلم النظري.

قوله: (واتفق إلخ) مع حصول العلم بالنظر الصحيح دون اعتقاد المقلد.

قوله: (وأيضاً قد ثبت إلخ) يعني: إنَّ اتحاد الذات في الصورة المفروضة قد ثبت بالضرورة الوجدانية وإن قطعنا النظر عن لزوم الانقلاب على تقدير عدمه.

قوله: (إلاّ بالعوارض) وتلك العارضة ليست إلاّ المطابقة فالوجه الثاني عائد إلى الأول وجزئي من جزئياته.

قوله: (في جوابهم بطريق المعارضة) وأما جوابهم بطريق حل دليلهم المبني على امتناع انقلاب الحقائق فهو: إنَّ انقلاب الحقائق الممتنع عندالمحققين هو الثاني واحد من الواجب والممكن والممتنع إلى الآخر صرح به في التلويح ومن البين انه لم يلزم هذا ذكره على تقدير اختلاف العلم والجهل المركب في الماهية.

قوله: (أخص صفاتهما) قد يمنع ذلك بتجويز كونهما من الصفات المعنوية ولا يخفى بعدم.

قوله: (ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح) أي من صفات العلم النظري ويحتمل

[المقصد الرابع: الجهل البسيط]

(الجهل يقال للمركب، وهو ما ذكرناه و) يقال أيضاً (للبسيط، وهو عدم العلم عما من شأنه أنْ يكون عالماً، فلا يكون ضداً) للعلم، بل مقابلاً له **مقابلة العدم للملكة**، (ويقرب منه) أي من الجهل البسيط (السهو وهو كأن)، جهل بسيط (سببه عدم استثبات التصور) أي العلم تصورياً كان أو تصديقياً فإنه إذا لم يتمكن التصور، ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول أخرى، ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه أحدهما بالآخر اشتباهاً غير مستقر، (حتى إذا نَبَّه) الساهي أدنى تنبيه (تنبه) وعاد إليه التصور الأول (وكذلك الغفلة) تقرب من الجهل أيضاً، (ويفهم منها) أي من الغفلة (عدم التصور) مع وجود ما يقتضيه (وكذلك الذهول) يقرب منه، قيل: وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشاً، قال الله تعالى: ﴿يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت﴾ [الحج:٢]، فهو قسم من السهو (والجهل البسيط، (بعد العلم يسمى نسياناً). وقد فرق بين السهو والنسيان بأنّ الأول: زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة، **والثاني: زوالها عنهما** معاً، فيحتاج حينئذٍ

أن يريد من صفات العلم مطلقاً ولو ضرورياً بأن يراد الحصول بالإمكان وذا حاصل في الضروري بأن ينقلب نظرياً فإنه جائز كما سيأتي.

قوله: (قال: واتفق الكل) قيل: مراده الاعتراض عليه بأنه مناف لما أشار إليه أولاً من لزوم مشاركة ما يماثل العلم إياه في الحصول بالنظر الصحيح، فأجيب بإمكان حصول التقليد المذكور بالنظر الصحيح، بخلاف الجهل المركب، غايته أنَّ ذلك الاعتقاد إذا استند إليه يصير علماً لا تقليداً فتتبدل الصفات لا الذات وهذا لا يضر لأن التماثل بحسب الذات لا بحسب الصفات، وقد يجاب بأن اعتقاد المقلد ضروري والكلام في العلم الضروري، وفيه منع ظاهر أشرنا إليه في المرصد الثاني الذي في تعريف العلم.

قوله: (مقابلة العدم للملكة) إن قلت: قد سبق في تحقيق تعريف العلم أن التقليد ليس بعلم إلاّ مجازاً فهو من قبيل الجهل البسيط، وقد ذكر اتفاق الكل على كون بعض أفراده مثلاً للعام، فكيف يكون الجهل البسيط مطلقاً مقابلاً للعلم تقابل العدم للملكة؟ قلت: اللازم مما مر وجود الجهل البسيط في مادة التقليد لا صدقه عليه فلا محظور.

قوله: (والثاني زوالها عنهما) إن قيل: الفرق المذكور للفلاسفة وحافظة النفس الداركة للمعقولات وخزائنتها عندهم هي العقل الفعال، ولا يتصور زوال الصورة عنه على قاعدتهم

في حصولها إلى سبب جديد، قال الآمدي: إنَّ الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب أن تكون معانيها متحدة، وكلها مضادة للعلم **بمعنى أنه يستحيل** اجتماعها معه، قال: والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضداً له، وإن لم تكن صفة إثبات، وليس أي الجهل البسيط ضداً للجهل المركب، ولا للشك ولا للظن ولا للنظر **بل يجامع كلاً منها** لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لأنه عدم العلم عما من شأنه أنْ يقوم به العلم **وذلك غير متصور في حالة النوم وأخواته**، وأما العلم فإنه يضاد جميع هذه الأمور المذكورة.

[المقصد الخامس: إدراكات الحواس الظاهرة]

(**إدراكات الحواس الخمس**) **الظاهرة** (عند الشيخ) الأشعري (**علم بمتعلقاتها فالسمع**) أي الإدراك بالسامعة (علم بالمسموعات والإبصار) أي الإدراك بالباصرة (علم بالمبصرات) وكذلك الحال في الإدراك باللامسة والذائقة والشامة، فهذه الحواس وسائل إلى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها **كالوجدان والبديهة** والنظر التي

قوله: (**بمعنى أنّ يستحيل إلخ**) لا بالمعنى المصطلح لعدم كونها وجودية.

قوله: (**بل يجامع كلاً منهما**) فإن صاحب الجهل البسيط إما جاهل جهلاً مركباً أو ظان أوشاك أو خال عن جميع أقسام الإدراك.

قوله: (**إدراك الحواس الخمس الظاهرة**) أي للإنسان بخلاف الحيوانات فإن إدراكها بالحواس ليس بعلم، ولذا لا يقال لها: أولو العلم فما قيل أنَّ كون الاحساس من العلم يخالف العرف واللغة ليس بشيء.

فكيف يعتبر في النسيان زوالها عن الحافظة أيضا؟ أجيب: بأن المراد زوالها عنها من حيث هي حافظة وخزانة للنفس وذلك بزوال المناسبة بينه وبين النفس التي بسببها كانت خزانة حافظة لمدركاتها الكلية بحيث انعكس منه إليها تلك المدركات.

قوله: (**وذلك غير متصور في حالة النوم وأخواته**) عدم كونه متصوراً في حالة النوم والموت ظاهر في الجملة، وأما عدم كونه متصوراً في حالة الغفلة مع كونه متصوراً في حالة الشك والجهل المركب، ففيه خفاء، اللهم إلاّ أنْ يبنى الفرق على أنَّ في الشك والجهل المركب توجه النفس والتفاتها إلى نحو متعلق العلم المنفي، فمن شأن الشاك والجاهل جهلاً مركباً أنْ يقوم بهما ذلك العلم الذي لا يمكن بدون الالتفات بخلاف الغافل والذاهل والكلام بعد محل تأمل.

قوله: (**علم بمتعلقاتها**) قد سبق الإشارة إلى أن الحق أن إطلاق العلم على الإحساس مخالف للعرف واللغة فإنه فيهما اسم لغيره من الإدراكات ولذا لا يعد البهائم من أولى العلم في شيء منهما.

يتوسل بها إلى العلوم المستندة إليها، (وخالفه فيه الجمهور) من المتكلمين (فإنا إذا علمنا شيئاً) كاللون مثلاً (علماً تاماً، ثم رأيناه فإنا نجد بين الحالتين فرقاً ضرورياً)، ونعلم أنّ الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى بلا شبهة، ولو كان الإبصار علماً بالمبصر لم يكن هناك فرق، وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه، وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها (وله) أي للشيخ (أنْ يجيب بأن ذلك الفرق) الوجداني (لا يمنع كونه) أي كون إدراك الحواس علماً مخالفاً لسائر العلوم) المستندة إلى غير الحواس مخالفة (إما بالنوع أو بالهوية)، فيكون العلم على الأول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها إدراك الحواس، وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة لأفراد متخالفة بالهويات، لا يقال: الخلاف إنما هو في أنّ حقيقة إدراك الشيء بإحدى الحواس هل هي حقيقة إدراكه المسمى بالعلم اتفاقاً أولا، وإذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظياً راجعاً إلى أنّ لفظ العلم اسم لمطلق الإدراك أو لنوع منه، **لأنا نقول: يكفينا في مقام المنع الاختلاف** بالهوية لجواز استناد الفرق إليه، وذكر الاختلاف النوعي **لمزيد الاستظهار** (وأيضاً فإنما يصح استدلاله) أي استدلال الخصم، أعني الجمهور (لو أمكن العلم بمتعلقه)

قوله: (كالوجدان والبديهة إلخ) يعني كما أن هذه الثلاثة طرق ووسائل كذلك الحواس طرق والانكشاف في الجميع إنما هو للنفس فكون الحاصل بتلك الطرق علماً دون الحاصل بالحواس تحكم.

قوله: (وللشيخ أن يجيب إلخ) خلاصته أنّ اختلاف أمرين في ذاتي أو عارض لا ينافي الاتفاق في الحقيقة الجنسية أو النوعية.

قوله: (لمزيد الاستظهار) فالقدح فيه مع كونه إبطالاً للسند الأخص لا يقدح إلاّ في الاستظهار.

قوله: (لأنا نقول يكفينا في مقام المنع الاختلاف بالهوية) لا يقال: الاختلاف بالهوية حاصل بين العلمين المتعلقين بشيءٍ واحد إذا كانا قائمين بمحلين، فإن العلم القائم بزيد مخالف للعلم القائم بعمرو بالهوية مع أن التفاوت بينهما ليس كتفاوت إبصار زيد والعلم به، فعلم أن اختلافهما اختلاف قوى، ليس مجرد الاختلاف بالهوية لأنا نقول: جاز أن تكون تلك الزيادة في الاختلاف بعوارض كلية صنفية، فلا يخرج بذلك من الاختلاف بالهوية إلى الاختلاف بالنوع القادح في المقصود.

قوله: (لمزيد الاستظهار) يعني فغاية ما لزم مما ذكر عدم حصول هذا الغرض أعني مزيد الاستظهار ولا يقدح هذا في أصل الجواب، كما أنّ إبطال السند لا يضر المانع والأقرب أن يقال عن المصنف: إنّ ذلك الفرق الوجداني لا يمنع شيئاً من الاختلافين بل يجامع كلاً منهما فلا يكون

أي بمتعلق الإدراك الحسي (بطريق آخر) غير الحس، وهو باطل لأن الحس **لا يتعلق إلاّ بالجزئيات** من حيث خصوصياتها، ولا سبيل إلى إدراكها من هذه الجهة **سوى الحس** فإن قلت: نحن نعلم أنَّ في الجسم الفلاني مثلاً لوناً جزئياً مخصوصاً علماً تاماً ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتاً ضرورياً، فقد صح إمكان أنْ يتعلق العلم بطريق آخر بما تعلق به الإدراك الحسي، قلت: هذا غلط، نشأ من عدم الفرق بين إدراك الجزئي على وجه جزئي، وبين إدراكه على وجه كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة.

[المقصد السادس: قول الحكماء في الصور العقلية]

فيما يتفرع على القول **بثبوت الصورة العقلية**، (الحكماء قالوا: الصورة العقلية تمتاز عن الخارجية) **مع التساوي في نفس الماهية** (بوجوه. الأول: أنها) أي الصور العقلية (**غير متمانعة في الحلول**) إذ يجوز حلولها معاً في محل واحد **بخلاف الصور الخارجية**، فإن المتشكل بشكل مخصوص مثلاً لا يمتنع أن يتشكل بشكل آخر مع

قوله: (لا يتعلق إلاّ بالجزئيات) أي بالجزئيات الحاضرة عند الحس وأما التخيل وإن كان سبيلاً إلى إدركها من حيث خصوصياتها، فهو نوع من العلم عند المتكليمن لنفيهم الحواس الباطنة فيكون العلم متعلقاً بما يتعلق به الإحساس لكن ذلك يتعلق بالجزئيات بعد غيبتها عن الحس، فيجوز أنْ يكون الاختلاف بينهما لاختلاف التعلق حضوراً وغيبة.

قوله: (بثبوت الصور العقلية) أي الحاصلة عند العقل جزئية كانت أو كلية.

قوله: (مع التساوي إلخ) إنما قيد بذلك لأنه المحتاج إلى البيان فإن المتخالفين في الحقيقة متخالفان في اللوازم والأحكام.

قوله: (في الحلول) وإن كانت متخالفة في الصدق كالنفي والإثبات.

قوله: (بخلاف الصور الخارجية) جوهرية أو عرضية ولذا مثل بالمثالين.

دليلاً على الاختلاف النوعي، وليس مراده أن تجويز الاختلاف النوعي مخالف لمراده، فليتأمل.

قوله: (سوى الحس) فيه بحث لأنه إن أراد بالحس الحس الظاهر فالحصر ممنوع، فإن التخيل سبيل إليه أيضاً، وإن أراد الحس مطلقاً فمسلم إلاّ أن المتخيل معلوم عندهم لا محسوس، وبالجملة كلام الشارح في أوائل بحث الألفاظ من حاشية المطالع ظاهر في أن الصور الجزئية من حيث هي جزئية قد ترتسم عند النفس بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذا القدر يكفي في الاستدلال.

قوله: (مع التساوي في نفس الماهية) إشارة إلى أنَّ بيان الامتياز إنما يحتاج إليه للتساوي في الماهية أما عند اختلاف ماهيتي الصورة العقلية والخارجية، كما سيأتي فلا حاجة إليه.

الشكل الأول، وكذا **المادة المتصورة** بالصورة النارية يستحيل أن تتصور معها بصورة أخرى، (بل) الصور العقلية (متفاوتة) في الحلول، فإن النفس إذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيء من الحقائق عسيراً جداً، وإذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي وسهل انتقاشها به. (الثاني: **تحل الكبيرة**) من الصور العقلية (في محل الصغيرة) منها معاً ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والأرض والجبال والأمور الصغيرة بالمرة معاً، بخلاف الصور المادية فإن العظيمة منها لا **تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها**. (الثالث: لا ينمحي الضعيف بالقوي) يعني أنَّ الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة، بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية، فإنَّ الكيفية الضعيفة منها تنمحي عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها (الرابع:) الصورة العقلية إذا حصلت في العاقلة (**لا يجب زوالها** وإذا زالت **سهل استرجاعها**) من غير حاجة إلى تجشم كسب جديد، بخلاف

قوله: (تحل الكبيرة) أي الصورة الحالة المقدارية.

قوله: (ولذا تقدر النفس إلخ) هذا مبني على أنّ صور الجزئيات الجسمانية حاصلة في النفس ولو بتوسط الحواس على ما هو التحقيق نص عليه الشارح قدس سره في حواشي المطالع.

قوله: (مجتمعة معها) وأما على التعاقب فجائز بناء على أن الهيولى لا مقدار لها في نفسها.

قوله: (سهل) أي في بعض الأوقات.

قوله: (غير متمانعة) والسر فيه أنّ التقابل والتماثل ونظائرهما في المنع من الاجتماع من أحكام الوجود الأصيلي لا الظلي كما سبق.

قوله: (وكذلك المادة المتصورة) أشار بإيراد المثالين إلى أنَّ المراد بالصورة الخارجية هاهنا أعم من العرضية والجوهرية.

قوله: (في محل الصغيرة منها) والسر فيه أنَّ النفس لتجردها لا مقدار لها فتكون نسبتها إلى جميع المقادير على السوية.

قوله: (مجتمعة معها) وأما على التعاقب فجائز فإن هيولى خردلة يمكن أنْ يحل فيها صورة الحبل عندهم بناءً على أن الهيولى لا مقدار لها في نفسها كالنفس، فجاز تعاقب الصور الخارجية المتفاوتة بالصغر والكبر عليها جواز تعاقب الصور العقلية المتفاوتة بهما على النفس لكن الاجتماع يجوز في الثانية دون الأولى لما نبهنا في الوجه الأول.

قوله: (لا يجب زوالها) لأن النفس أبدي بالاتفاق.

قوله: (سهل استرجاعها) يعني أنه قد يكون كذلك لا أن كل صورة عقلية زالت كذلك.

الصور الخارجية فإنَّها واجبة الزوال عن المادة العنصرية **لاستحالة بقاء قواها** أبداً وإذا زالت احتيج في استرجاعها إلى مثل السبب الأول، ومن الفرق بينهما أنَّ الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية، **ومنها أنَّ الصور العقلية كلية** بخلاف الخارجية، (ثم) إنهم (ذكروا في معنى كون) صورة (الإنسانية) المعقولة (أمراً كلياً أمرين. الأول: اسم الإنسان) مثلاً (لإفراده **ليس باشتراك اللفظ** ضرورة) مثل: اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظه بإزاء كل منها على حدة، (بل هو) أي مدلول اسم الإنسان (معنى مشترك) بين إفراده وإطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى، وهذا هو الذي يسمى اشتراكاً معنوياً (ولا يدخل فيه) أي في ذلك المعنى المشترك (المشخصات) التي يمتاز بها أفراد بعضها عن بعض، (وإلاّ لم يكن) ذلك المعنى (مشتركاً بين جميع أفراده، بل المشخصات كلها خارجة عنه (فالنفس) الناطقة (إذ استحضرت صورة الإنسانية) أي صورة ذلك المعنى المشترك (مجردة عن المشخصات) التي هي عوارض غريبة ولواحق خارجية

قوله: (لاستحالة بقاء قواها) أما المركبات العنصرية فلتداعي البسائط إلى الانفكاك، وأما البسائط فلقبولها الكون والفساد، كما نص الشيخ في إلهيات الشفاء على استحالة بقاء الأشخاص العنصرية دائماً.

قوله: (أنَّ الصور العقلية كلية) أي تتصف بالكلية في الملة بخلاف الصورة الخارجية فإنها لا تتصف بها أصلاً، والمراد بالصورة هي الطبيعة الحاصلة في الذهن مع قطع النظر عن تشخصها الحاصل بسبب المحل الذي قد يطلق عليه المعلوم تجوزاً، فإن المعلوم ما حصل صورته في الذهن لا الصورة الشخصية التي هي علم فإنها لا تتصف بالكيلة كما سيجيء، وما قاله شارح التجريد أن المنطقيين بأسرهم قسموا المفهوم إلى الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصورة العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية فمدفوع؛ لأنه إن أراد به أن المعلوم من حيث هو موصوف بالكلية ففاسد فإنهم صرحوا بأن المنطقي يبحث عن المعقولات الثانية ومنها الكلية، وإن أراد به أن المعلوم من حيث حصوله في الذهن فهو الصورة

قوله: (لاستحالة بقاء قواها) لما مر من أن القوى الجسمانية متناهية.

قوله: (ومنها أنَّ الصورة العقلية كلية) قال رحمه الله تعالى: إن أريد بالعقل القوة العاقلة اي النفس الناطقة فظاهر، وإن أريد الذهن المتناول لها ولآلاتها فالمعنى أنها قد تكون كلية وذلك إذا حصل في النفس.

قوله: (ليس باشتراك اللفظ) ولا من قبيل ما فيه الوضع العام مع خصوص الموضوع له كأسماء الإشارات ونحوها.

(كانت) تلك الصورة كلية على معنى أنها تكون (مطابقة لزيد وعمرو وبكر) إلى سائر أفراده، والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله: (أي كل واحد) من تلك الأفراد (إذا) حضر في الخيال و (جرد عن مشخصاته كانت) تلك الصورة أعني صورة المعنى المشترك (هي بعينها) الأثر (الحاصل منه)، أي من ذلك الواحد الذي جرد عن مشخصاته (لا تختلف) تلك الصورة باختلاف الأفراد التي تجرد عن المشخصات، حتى إذا سبق واحد منها إلى النفس فتأثرت منه بذلك الأثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من الأفراد إذا حضر عندها تأثير آخر، وإذا كان هذا المتأخر سابقاً انعكس الحال بينهما، ولو كان الحاضر من غير أفراده كفرس مثلاً لكان الأثر الحاصل في القوة العاقلة بالتجريد عن المشخصات صورة أخرى سوى صورة الإنسان، **فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين**، فإن قلت: لا شك أنّ الصورة العقلية الإنسانية الحالة في القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية، باعتبار حلولها في نفس جزئية، ولذلك امتازت عن الصورة

بمعنى الأمر الموجود في الذهن وجوداً ظلياً، ومنشأ الاعتراض عدم الفرق بين المعنيين للصورة، قال الشيخ في منطق الشفاء: اللفظ المفرد إما أن يكون معناه الواحد الذي يدل عليه لا يمتنع في الذهن من حيث أنه تصور اشتراك الكثيرة فيه على السوية، بأن يقال لكل واحد منها أنه هو اشتراكاً على درجة واحدة أو يمتنع، والأول يسمى كلياً والثاني جزئياً إلى أنْ قال: الكلي المعنى المفهوم في النفس لا يمتنع نسبته إلى أشياء كثيرة تطابقها نسبة متشاكلة فإن قلت: أول كلام الشيخ يدل على أنّ الاشتراك بمعنى الحمل وآخره يدل على أنه بمعنى المطابقة قلت: المطابقة المذكورة مآلها الاتحاد بين الحاصل في الذهن وبين الماهية المجردة عن المشخصات وهو معنى الحمل؛ فمآل العبارتين واحد، إلاّ أن المطابقة تتضمن بيان كيفية الحمل بينهما، وأنه باعتبار الاتحاد في الماهية.

قوله: (فهذامعنى كون الصورة العقلية كلية) وليس معناه الاشتراك حقيقة إما بطريق التشعب والتجزي فهو ظاهر، أو بوجودها في محال متعددة تتصف بصفات متقابلة فإنه باطل بديهة، وإن ذهب إليه القائلون بوجود الطبائع مصرين على ان شأن الأمور الكلية أن تتصف بالمتقابلات، وتوجد في المحال المتعددة، وهذا لا ينافي لتغاير موصوفهما باعتبار فإنها مع قطع

قوله: (فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين) أي المراد بكلية الصورة العقلية واشتراكها بين كثيرين هو هذه المطابقة، وإلاّ فالكلية بمعنى الاشتراك المتعارف يمتنع عروضها للصور العقلية، كامتناع عروضها للموجود الخارجي، كما صرح به في حواشي التجريد.

الإنسانية الحالة في نفس أخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية أيضاً؟ **قلت؟: لا منافاة لأن كليتها** باعتبار أنَّها إذا أخذت في نفسها لا مع عوارضها الذهنية طابقت الأمور الكثيرة، كما مر، **ومن ثمَّة زيد في المطابقة** شيء آخر وهو أنَّ تلك الصورة المأخوذة من الحيثية المذكورة، **إذا فرضت في الخارج متشخصة بتشخص فرد من أفرادها، كانت عين ذلك الفرد**، ومن البين أنَّ كليتها بهذا المعنى لا تنافي جزئيتها من حيث أنها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها، لا يقال: كما أن الصورة العقلية تطابق أفرادها الخارجية كذلك كل واحد منها يطابقها لأن المطابقة لا تتصور إلاّ بين بين، فيلزم أنْ يكون كل فرد مطابقاً لسائر الأفراد أيضاً ضرورة اشتراكها في مطابقة أمر واحد، فيكون كل فرد كلياً بالمعنى الذي ذكرتموه لأنا نقول: ليست

النظر عن التشخص الذهني كلية، ومن حيث تشخصها جزئية فالموجودات بالوجود الخارجي أي الأصلي كلها جزيئات سواء كانت موجودة في الأعيان أو قائمة بالأذهان قيام الأعراض بمحالها، وهي الصورر الجزئية العلمية المشخصة بتشخيص المحال والموجودات بالوجود الظلي أعني الماهيات المحفوظة في تلك الصور القائمة بالمحال كلية بمعنى اتحادها مع الماهية التي للأفراد المتأصلة في الوجود أعياناً كانت أو صوراً، فتأمل فإنه من المزالق.

قوله: (قلت: لا منافاة لأن كليتهما إلخ) تقرير الجواب هاهنا لا يلائم كلامه في حواشي التجريد، فإنه صرح هناك بأنَّ الكلية بمعنى الاشتراك لا تعرض للموجودات الخارجية وهو ظاهر، ولا للصور العقلية، لأن كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها، وأما الكلية بمعنى المطابقة فتعرض للصور العقلية، إذ المفهوم من هذا الكلام أنَّ المطابقة بالمعنى المذكور تعرض للصور العقلية، ولو أخذت مع عوارضها الذهنية، فإنه لو حمل كلامه على عروضها لها مأخوذة في نفسها لا مع عوارضها الذهنيةَ اتجه أن الاشتراك يعرض لها أيضاً مأخوذة، كذلك ألا يرى أنَّ الصورة العالمية مأخوذة كذلك هي مفهوم الحيوان على تقدير اتحاد العلم والمعلوم، وهذا المفهوم مشترك بين كثيرين، بمعنى تحقق حصة منه في كل منها فتعين أنَّ مراده هناك عروض المطابقة للصور العقلية مع أنها صورة جزئية في نفس جزئية، ولهذا اعترض عليه بأنه يستلزم أنْ يكون أمر واحد من جهة واحدة كلياً وجزئياً أيضاً، فلا يكون مفهوما الجزئية والكلية متقابلين، ولم يقل به أحد، ثم قيل: ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بأن المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية، لا يمكن عروضها لتلك الصور، لكونها صورة جزئية حالة في نفس جزئية لكان صواباً، فليتأمل.

قوله: (ومن ثمة زيد في المطابقة) أي ومن أجل أنَّ العوارض الذهنية ليست مأخوذة في الكلية قيل ذلك وصح هذا القول إذ لو كانت مأخوذة فيها لم يمكن وجود تلك الصورة في الخارج كما سبق إليه الإشارة في أثناء المقصد الأول ولو فرض وقوع هذا المستحيل لم يلزم أن يكون عين ذلك الفرد بل لم يجز.

الكلية عبارة عن المطابقة مطلقاً بل عن مطابقة ذات مثالية غير متأصلة في الوجود لما هي ظل لها، واعلم أنَّ ما ذكر في تصوير المطابقة التي هي معنى الكلية، إنما يظهر في الكليات التي هي أنواع حقيقية، فإذا أريد أجزاؤه في سائر الكليات، **قيست إلى حصصها** التي هي أفرادها الاعتبارية، فإنها أنواع حقيقية بالقياس إليها، أو جعل ما عدا المعنى المشترك بين أفرادها بمنزلة المشخصات في التجريد عنها، (الثاني): من الأمرين اللذين ذكروهما في معنى الكلية (أن المعلوم بها) أي بالصورة العقلية (أمر كليٌّ)، فإذا وصف الصورةَ بالكلية كان مجازاً على معنى أنها صورة كلي ما علم بها (وهذا) الأمر الثاني (لا يليق **بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية**) المساوية في الماهية للمعلومات، بل يراه أنه صور ذهنية مخالفة لها في الماهية وتوضيح الكلام أنَّ القائلين بالصور فرقتان: فرقة تدعي أن تلك الصور مساوية في الماهية للأمور المعلومة بها، **بل الصور هي ماهيات المعلومات** من حيث أنها حاصلة في النفس، فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للأشياء وجودان: وجود خارجي ووجود ذهني، وتكون الكلية **عارضة للصور العقلية** حقيقة، لأنها ماهيات المعلومات المحمولة على أفرادها؛ وفرقة تزعم أنَّ الصور العقلية مثل وأشباح للأمور المعلومة بها **مخالفة لها في الماهية**، وعلى قولهم لا يكون للأشياء

قوله: (قيست إلى حصصها) فعلى هذا يكون وصف غير الأنواع الحقيقية بالكلية بالقياس إلى أفرادها على سبيل التجوز باعتبار اشتمال تلك الأفراد على الحصص.

قوله: (عارضة للصور العقلية) أي ماهيات المعلومات من حيث حصولها في النفس حصولاً ظلياً.

قوله: (قيست إلى حصصها) هذا التوجيه يستدعي أن تكون كلية تلك الكليات بالقياس إلى الحصص لا غير.

قوله: (بمن يرى العلم غير الصور الذهنية) يدخل في عمومه من يرى العلم نفس التعلق أو أمراً عدمياً، وليس هذا مراداً هاهنا فلذلك قيده رحمه الله تعالى بقوله: المساوية إلخ ليكون النفي المستفاد من غير راجعاً إلى القيد.

قوله: (بل الصور هي ماهيات المعلومات الخ) قالوا: إذا حصلت الصور في الذهن انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا بعلم زائد عليها وصورة منتزعة منها وإلا لتسلسلت العلوم وبتوسط هذه الصورة ينكشف الأمر الخارجي فالعلم والمعلوم الأول متحدان بالذات، وهذا حاصل ما ذكره الفارابي في تعاليقه من أن المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك وأما الشيء الذي هذه الصورة صورته، فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم وإلا كان يتسلسل إلى ما لا نهاية له إلى هاهنا عبارته.

وجود ذهني بحسب الحقيقة، بل بحسب المجاز والتأويل كأنْ يقال مثلاً: النارُ موجودة في الذهن، ويراد أنَّه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة إلى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علماً بالنار لا بغيرها من الماهيات، وكنا قد أشرنا إلى ذلك فيما سبق، وكذا على قولهم: لا تكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة؛ لأن تلك المثل والأشباح، ليست محمولة على أفراد المعلومات بتلك الصور، بل المحمول عليها ماهيتها المعلومة بها، فأشار المصنف إلى أنَّ القول بأنَّ الصورة العقلية ليست كلية، إنما الكلي هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء لا بمذهب الفرقة الأولى إذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتاً. فقوله: يرى العلم غير الصور الذهنية أراد به ما ذكرناه من أنه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية، بل يراه صوراً ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها، فمحصول كلامه: **يليق بمن يرى المعلوم غير الصور الذهنية، ولو صرَّح بهذه العبارة** لانتظم أول الكلام **مع آخره** الذي سيأتي بلا حاجة إلى تأويل كما يشهد به كل فطرة سليمة. قال المصنف: (وفيه) أي في الأمر الثاني المبني على رأي الفرقة الثانية (نظر قد نبهتك عليه إن كان على ذكر منك حيث قلت لك:) في المقصد الأول من هذا النوع الذي نحن فيه (الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم) وذلك لأنا نعقل ما هو نفي محض وعدم صرف في الخارج، ولا شك أنا إذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق، وإضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة إلاّ بين شيئين متمايزين، ولا تمايز إلاّ مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة، وإذ ليس المعلوم هاهنا في الخارج فهو في الذهن، فالصورة الذهنية هي ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب أنْ يكون المتصف بالكلية **هي الصورة العقلية** وبطل ما قيل من أن المتصف بالكلية **ليس هو الصورة بل المعلوم بها**

قوله: (يليق بمن يرى المعلوم إلخ) فيه إشارة إلى توجيه آخر للمتن بأن يؤول العلم بالمعلوم.

قوله: (مع آخره) وهو قوله: أليس إذا كان المعلوم الخ.

قوله: (مخالفة لها في الماهية) ومعنى مطابقة العلم للمعلوم عندهم هو أنَّ للصورة العلمية مناسبة مخصوصة مع معلومها، فلذلك صارت آلة لمشاهدته وعلماً به دون غيره.

قوله: (ولو صرح بهذه العبارة) الأقرب في توجيه كلام المصنف أن يجعل العلم بمعنى المعلوم.

قوله: (ليس هو الصورة بل المعلوم بها) يمكن أن يطبق هذا الكلام على رأي الفرقة الأولى بأن مرادهم أن الكلية باعتبار المعلومية لا العلمية، فإن المتبادر من الصورة حيثية العلمية

(وإن كنت تحتاج) هاهنا (إلى زيادة بيان فاستمع) لما يتلى عليك (أليس إذا كان المعلوم) مغايراً للعلم و(أمراً وراء ما في الذهن كان حصوله) أي حصول المعلوم وثبوته (في الخارج) لأنه لا بد من ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم، وإذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعاً (فيكون شخصاً) أي موجوداً في الخارج متعيناً في حد نفسه متأصلاً في الوجود (وهو ينافي الكلية) فإذا كان المعلوم مغايراً للعلم **لم يتصف** بالكلية أصلاً وإذا اتحدا كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور وإثباتها للمعلوم بها (اللهم إلا أن يصار إلى أن الأمور المتصورة لها ارتسام في غير العقل) الإنساني من القوى العاقلة ارتساماً عقلياً ظلياً لا كارتسام الأعراض في محلها بحسب الوجود الخارجي وإلا كانت تلك الأمور المتصورة أشخاصاً عينية يستحيل اتصافها بالكلية (وهو) **أي الارتسام في غير العقل** (ينافي الوجود الذهني) في النفس الناطقة الإنسانية **لابتنائه على أنْ لا يكون** لما تصورته النفس الناطقة ثبوت في غيرها لا أصيلياً ولا ظلياً، وهو أعني نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم على أنا نقول: المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب أن

قوله: (وهي الصورة العقلية) لا المعلوم إذ قد لا يكون له وجود في الخارج وإذا اعتبر من حيث وجوده في الذهن فهو الصورة العقلية.

قوله: (لم يتصف) أي بالكلية أصلاً لا في الخارج لكونه شخصاً فيه ولا في الذهن إذ الموجود في الذهن الأشباح.

قوله: (وهو أي الارتسام في غير العقل) أي العقل الإنساني ينافي الوجود الذهني إشارة إلى أنهم لا يقولون بالارتسام في المفارقات، بل بالعقل البسيط على ما مر في كلام الشيخ، وكذا لا يقولون بارتسام جميع ما نتصوره في النفوس الفلكية، وما سبق في بحث الوجود الذهني من أن الارتسام في العقل الفعال وهو الوجود الذهني، فإنا لا نعني به إلا الوجود الظلي سواء كان في القوى القاصرة أو العالية، فمبني على فرض الارتسام فيه.

أي كونها سبباً لانكشاف الماهية، فلعل الحكم بالبطلان بناء على المتبادر منه، وتعين أن القائل به هو الفرقة الثانية، وإن لم يكن ذلك التعين من هذا الكلام نفسه، بل من اقتضاء السياق فيما وقع فيه مثلاً، والله أعلم.

قوله: (لابتنائه على أن لا يكون إلخ) فيه أن هذا خلاف ما اشتهر من مذهب مثبتي الوجود الذهني، فإن صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال، ولذا جعلوه خزانة للنفس الناطقة، وأن المراد بالوجود الذهني، وجود مغاير للوجود الذي هو مصدر الآثار، سواء كان في قوتنا المدركة أو غيرها، وكأن كلام المصنف مبني على أن علم المجردات عندهم حضوري لا ارتسامي.

يكون نفس ماهيات المعلومات حتى تصدق الأحكام الإيجابية الجارية عليها وتتحقق النسبة بينها وبين العالم بها، وإذ لم يكن ارتسامها فيها عينياً كان ارتسامها علمياً ويتحد العلم والمعلوم هناك، وتكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم، وهو المطلوب. **هكذا حقق المقال على هذا النسق، وذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون.**

[المقصد السابع: ينقسم العلم إلى أجزاء ومراتب]

(العلم ينقسمُ إلى تفصيلي: وهو أن ينظر **إلى أجزائه** ومراتبه) أي أجزاء المعلوم ومراتبه بحسب أجزائه، **بأن يلاحظها** واحداً بعد واحد (وإلى إجمالي كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فإنه يحضر الجواب) الذي هو تلك المسألة بأسرها (في ذهنه دفعة) واحدة (**وهو**) أي ذلك الشخص المسؤول (**متصور**) في ذلك الزمان (**للجواب**) لأنه (عالم) حينئذٍ (بأنه قادر عليه) ولا شك أنَّ علمه باقتداره على الجواب يتضمن **علمه بحقيقة ذلك الجواب** لأن العلم بالإضافة متوقف على العلم بكلا

قوله: (هكذا حقق المقال على هذا النسق) هكذا مفعول مطلقاً وعلى هذا النسق ظرف لغو لقوله: حقق أي حقق المقال المذكور على هذا الانتظام الأنيق الذي ذكرنا بين أول الكلام وآخره تحقيقاً مثل ما ذكرناه.

قوله: (وذر الذين إلخ) تعريض لشارح المقاصد حيث قال: ذكر في المواقف عن الحكماء، أن الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم، وأن معنى كون الإنسان كلياً هو أن الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة عن المشخصات كلية، وأن المعلوم بها كلي، ثم قال: وهذا إنما يصح على رأي من يجعل العلم والعلوم هي الصورة الذهنية أو يجعل للأمور المتصورة ارتساماً في غير العقل، وإلاّ كان للمعلوم حصول في الخارج فيكون جزئياً لا كلياً، وأنت خبير بأنه إذا أريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق، ولا لقوله بها معنى انتهى. فإنه أخطأ في فهم مراد المصنف، إذ ليس في كلامه هذا، إنما يصح على رأي من يجعل العلم والمعلوم إلخ، بل إبطال للقول بكلية المعلوم، وإثبات أن الموصوف بها هي الصورة، فلا وجه لقوله: وأنتَ خبير.

قوله: (إلى أجزائه) فالعلم التفصيلي لا يكون إلاّ بماله أجزاء وكذا الإجمالي.

قوله: (هكذا حقق المقال) هكذا نصب على المصدرية، وعلى هذا النسق بدل منه، والمعنى حقق تحقيقاً على هذا النسق، وفي الكلام رمز إلى سهو صاحب المقاصد في تحقيق المقال.

قوله: (بأن يلاحظها) أشار به إلى أن إلى مبعنى في لأن النظر بمعنى الفكر لا بمعنى الرؤية.

قوله: (وهو متصور للجواب) كأنه تأكيد لما سبق وإلاّ فمؤاده مؤدى قوله: يحضر الجواب في ذهنه.

طرفيها (ثم يأخذ في تقريره) أي تقرير الجواب (فيلاحظ تفصيله) بملاحظة أجزائه واحداً بعد واحد (ففي ذهنه) حال ما سئل (أمر **بسيط** وهو مبدأ التفاصيل) الحاصلة في ثاني الحال (والتفرقة بين تلك الحالة) الحاصلة دفعة عقيب السؤال (وبين حالة الجهل) الثابتة قبل السؤال (وملاحظة التفصيل) المتفرعة على التقرير (ضرورية) وجدانية **إذ في حالة الجهل المسماة عقلاً بالفعل** ليس إدراك الجواب حاصلاً بالفعل، بل النفس في تلك الحالة تقوى على اسحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد، فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤال **قد حصل بالفعل شعور** وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلاً قبله، وفي الحالة التفصيلية صارت الأجزاء ملحوظة قصداً، ولم يكن ذلك حاصلاً في شيء من الحالتين السابقتين (وشبه ذلك بمن يرى **نعماً كثيراً**) (تارة دفعة فإنه يرى) في هذه الحالة (جميع أجزائه) أي أجزاء ذلك النعم (ضرورة وتارة بأنْ يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه) أي النعم ويفصل أجزاءه بعضها عن بعض، فالرؤية الأولى رؤية إجمالية، والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حالة البصيرة بالنسبة إلى مدركاتها على حال البصر بالقياس إلى مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها أيضاً (قال الإمام الرازي:) في إنكار العلم الإجمالي (يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة) لأن الصورة الواحدة لو طابقت أموراً مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الأمور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة (بل) يجب أن يكون

قوله: (علمه بحقيقة ذلك الجواب) لأن العلم بالجواب بوجه ما لا يكفي في الاقتدار على الجواب التفصيلي.

قوله: (بسيط) لا تكثر فيه أصلاً مبدأ للتفصيل فإنه كلما حصل له هذا عند السؤال قدر على تفصيله وإلاّ فلا فهو كالمبدأ له على ما في الشفاء فإن المبدأ للعلمين هو العقل الفعال المفيض للصور.

قوله: (إذ في حالة الجهل المسماة عقلاً بالفعل) وهو أن تكون الصور مخزونة غير حاضرة بالفعل.

قوله: (قد حصل بالفعل شعور) فما قيل أن هذه الحالة قوة إلا أنها قريبة من الفعل جداً ليس بشيء إذ لا يمكن الحكم على الاقتدار على شيء بدون تصوره والشعور به.

قوله: (نعما كثيراً) في القاموس، النعم: الإبل، والضأن أو الإبل والجمع أنعام، ولا حاجة إلى قوله كثيراً فإن التنظير حاصل بنعم واحد، بل هو الأنسب بأفراده، وبقوله: أجزائه، وحينئذ يكون الضمير المنصوب في تميزه راجعاً إلى واحد واحد، كما هو الظاهر.

(لكل واحد) من الأمور المتكثرة (صورة) على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي إلاّ ذلك) أعني أنْ يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه (نعم إنه قد تحصل الصور) المتعددة لأمور متكثرة كأجزاء المركب (تارة دفعة) كما إذا تصور حقيقة المركب من حيث هو (وتارة مترتبة في الزمان) كما إذا تصور أجزاؤه واحداً بعد واحد (فإن أرادوا بما ذكروه من العلم الإجمالي والتفصيلي (ذلك) الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة وأخرى مترتبة (فلا نزاع فيه) إلا أن الإجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين العقل المحض الذي هو حالة التفصيل لأن حاصله راجع إلى أن العلوم، قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس إلى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة إلى المعلومات، قال: وأما ما قالوه من أنه عقيب السؤال عالم بالجواب إجمالاً لا تفصيلاً لترتبه على التقرير فمردود بأن لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو أنه شيء يصلح جواباً لذلك السؤال **والمعلوم عقيب السؤال** هو ذلكم اللازم، وهو معلوم بالتفصيل، وأما الحقيقة: فهي مجهولة في تلك الحالة، ونظير ذلك أنا إذا عرفنا النفس من حيث أنها شيء يحرك البدن فإن لازمها، أعني كونها محركة معلومة تفصيلاً وحقيقتها مجهولة إلى أن تعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه، **وظهر أيضاً أنَّ العلم** الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة **أقول**: ومن إنكاره العلم الإجمالي، **نشأ إنكاره للاكتساب في التصورات**، والجواب: أنه إذا علم المركب

قوله: (**والمعلوم عقيب السؤال الخ**) قد عرفت أنّ العلم بالجواب بالوجه لا يكفي في الاقتدار عليه كما يشهد به الوجدان.

قوله: (**وظهر أن العلم الخ**) وإن كان عبارة عن الصورة.

قوله: (**نشأ إنكاره الخ**) وذلك لأن الفرق بين الحد والمحدود إنما هو بالتفصيل والإجمال كما مر، لكن هذا إنما يكون منشأ لإنكار الاكتساب بالحد التام، والظاهر أنَّ منشأه عدم الفرق

قوله: (**نشأ إنكاره للاكتساب في التصورات**) لما اشتهر أنَّ المعرف صورة مفصلة أي علم تفصيلي يستلزم صورة واحدة للمجموع من حيث هو أي علماً إجمالياً فاكتساب التصورات يستلزم العلم الإجمالي، فلما لم يمكن؛ لم يمكن لم يوجد ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم.

بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة **مركبة من صور متعددة** بحسب تلك الأجزاء والعقل حينئذ متوجه قصداً إلى ذلك المركب دون أجزائه، فإنها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت إليه فإذا توجه العقل إليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصداً، منكشفة بعضها عن بعض انكشافاً تاماً، لم يكن ذلك الانكشاف حاصلاً في الحالة الأولى مع حصول صور الأجزاء في الحالتين معاً، **فظهر أنه قد يتفاوت حال العلم** بالقياس إلى المعلوم، وأنّه إذا كان المركب معلوماً بحقيقته قصداً، كان أجزاؤه معلومة حينئذٍ بلا قصد وإخطار، وإذا فصلت الأجزاء **كان العلم بها على وجه أقوى** وأكمل من الوجه الأول، فللعلم بالقياس إلى معلومه مرتبتان إحداهما إجمالي والأخرى تفصيلي، كما ذكروه. وقوله: المعلوم عقيب السؤال

بين العلم بالشيء بالوجه والعلم بالوجه، وإن كان كون الشيء الواحد متصوراً بوجه دون وجه، ولذا لم ينكر الاكتساب في التصديقات لوجود النسبة التي يتعلق بها العلم التصوري والعلم التصديقي، فيجوز أن تكون معلومة تصوراً مجهولة تصديقاً.

قوله: (مركبة من صور متعددة) هذا مخالف لما في الشفاء من أنه عقل بسيط لا تكثر فيه أصلاً وأن تعقل الواجب، والمفارقات من هذا القبيل والفرق أنه عين الذات فيها وزائد على الذات فينا كما مر منقولاً عن المباحثات والظاهر أنه بسيط متعلق بالكل من حيث هو كل، ويجوز أن يكون العارض بسيطاً دون المعروض كالوحدة والتأليف والأطراف، نعم إن حصوله موقوف على حصول الأجزاء وصيرورتها مخزونة عند النفس كما يشهد به الوجدان.

قوله: (كان العلم بها على وجه أقوى الخ) في الشفاء الثاني: العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعدصورة، لكن هو واحد يفيض منه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علماً فكرياً ومبدأ له، وذلك هو القوة العقلية من النفس المتشاكلة للعقول الفعالة وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني، انتهى. ولا خفاء في أن كلامه يدل على أنّ العلم البسيط كالخلاف للعلم

قوله: (فظهر أنه قد يتفاوت حال العلم) قيل: للإمام أن يقول: فالتفاوت راجع إلى إخطار لأجزاء وعدمه وبهذا التقدر لا وجه لتقسيم العلم إلى الإجمالي والتفصيلي، كيف الإخطار وعدمه يجريان في البسائط أيضاً مع أن الظاهر أنهم لا يقولون بانقسام العلم بها إلى ذينك القسمين، وأما قوله: الكلام فيما إذا كان المركب حاصلاً في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه ففيه أنه لا يصحح الدليل الذي تمسك به المستدل لأن العلم بالإضافة، قد يحصل مع العلم بكلا طرفيها بوجه ولا يجوز أن يحمل كلامه على أن العلم بهذه الإضافة المخصوصة يتوقف على العلم بحقيقة الجواب، إذ لا يحصل العلم بالقدرة على ذلك بدون العلم بحقيقته ولو إجمالاً، لأن قوله: بكلا طرفيها، يمنعه كما لا يخفى.

عارض من عوارض الجواب. قلنا: الكلام فيما إذا كان المركب حاصلاً في الذهن بحقيقته، لا باعتبار عارض من عوارضه، فإن ذلك ليس علماً بأجزائه لا تفصيلاً ولا إجمالاً، **وأما قوله: العلم الواحد** لا يكون علماً بمعلومات كثيرة، فجوابه: أنا إذا قلنا: كل شيء فهو ممكن بالإمكان العام، فلا شك أنا حكمنا على جميع أفراد الشيء، فلا بد أن تكون معلومة لنا، **ولا علم بها في هذه الحالة** إلاّ باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها بأسرها، فإن العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الأفراد حتى أمكنه الحكم عليها، وتلخيصه: إن المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه، وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على أفراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة أفراده، فيصح حينئذ أنْ يحكم على تلك الأفراد دونه، ولتكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندك، فإنها تنفعك في مواضع عديدة (فرعان: الأول: العلم الإجمالي) على تقدير جواز ثبوته في نفسه (هل يثبت للّه تعالى أم لا؟ جوَزه القاضي والمعتزلة، ومنعه كثير من أصحابنا وأبو هاشم والحق أنَّه إنْ اشترط فيه) أي في العلم الإجمالي (الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى وإلاّ فلا) يمتنع (فإن قيل: فينتفي حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق) وهو العلم الإجمالي (قلنا: نعم وهو) أي ذلك العلم المنتفي عنه تعالى

التفصيلي وأنه علم للمفارقات الفعالة فهو أقوى فإنه علم بجميع الأجزاء دفعة واحدة من غير تقدم وتأخر يلزمان لأجل المادة وعوارضها.

قوله: (ولا علم بها في هذه الحالة الخ) قد يقال: إن المعلوم لنا في هذه الحالة هو مفهوم الشيء لكن من حيث اتحاده بتلك الأفراد إذ لا نعلم من تلك الأفراد إلاّ شيئاً فلم يتعلق العلم إلاّ بمعلوم واحد والفرق إنما هو باعتبار علمه من حيث هو، وباعتبار العلم من حيث اتحاده بما صدق عليه.

قوله: (وأما قوله العلم الواحد الخ) لا شك أن هذا القول من الإمام مبني على أن العلم هو الصورة الحاصلة من المعلوم فإنه قائل بالوجود الذهني، ثم إن كان مراده أن العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة مطلقاً كما هو الظاهر، فجوابه، ما ذكره الشارح وإن كان مراده إبطال ما لزم في صورة العلم الإجمالي بزعمه، ويكون معنى كلامه أن العلم الواحد أي الصورة الواحدة لا تكون صورة مطابقة بمعلومات كثيرة مختلفات الحقائق بأن يكون تمام حقيقته كل منها لم يندفع بما ذكره الشارح، بل جوابه حينئذٍ أن يقال: مطابقة صور واحدة لتمام حقيقة كل من المعلومات المتخالفة في الحقيقة بالمعنى الذي أشير إليه غير ما لزم في العلم الإجمالي، فإن اللازم فيه على ما صوره الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث هو، ويتضمن مطابقة أجزاء هذه الصورة المركبة لأجزاء ذلك المركب على التوزيع ولا محذور فيه قطعاً.

هو (العلم المقرون بالجهل) وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى: (وبالجملة فالمنفي عنه تعالى هو القيد أعني كونه مع الجهل وأنه لا يوجب نفي أصل العلم) بل هو ثابت له مجرداً عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه تعالى. الفرع (الثاني: المشهور أنَّ الشيء) الواحد (قد يكون معلوماً من وجه دون وجه، **قال القاضي:**) الباقلاني (**المعلوم غير المجهول** ضرورة **فمتعلق** العلم والجهل شيئان) متغايران **قطعاً** (وإن كان أحدهما عارضاً للآخر) كما إذا علم الإنسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته (**أو هما عارضان لثالث**) كما إذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته (أو بينهما تعلق آخر) سوى تعلق العروض على أحد الوجهين (أي تعلق كان) من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة فإنَّ هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما (والتسمية مجاز) يعني أنه إذا كان المعلوم عارضاً للمجهول، أو كانا عارضين لثالث، أو كان بينهما تعلق بوجه آخر وأطلق على هذه الصور أنها من قبيل كون الشيء الواحد معلوماً من وجه، ومجهولاً من وجه آخر، كان هذا الإطلاق من باب التجوز (ولا مشاحة) ولا منازعة (فيه) أي في الإطلاق مجازاً فإن بابه مفتوح، **ولا يشتبه عليك بما أسلفناه** لك أن عارض الشيء قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوماً مع كون حقيقة الشيء مجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول، وقد يجعل آلة لملاحظة الشيء، وحينئذ يكون ذلك الشيء معلوماً باعتبار عارضه ومجهولاً باعتبار حقيقته، فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية أخرى، ولا استحالة فيه، وبمثل هذا الذي ذكره القاضي استدل الإمام الرازي على نفي العلم الإجمالي في المحصل. فقال: المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه، ومجهول من وجه، والوجهان متغايران، والوجه المعلوم لا إجمال فيه، والوجه المجهول غير معلوم البتة، لكن لما اجتمعا في شيء

قوله: (قال القاضي المعلوم غير المجهول) قيل: يلزم على القاضي حينئذ أن لا يقول باكتساب التصورات بجريان الوجه الأول المار ذكره من متمسكي الإمام مع أنه قائل به.

قوله: (أو هما عارضان لثالث) قيل: هذا العارض ليس بمعنى الخارج المحمول وإلاَّ فالضاحك عارض للكاتب بل بمعنى العام ولك أن تقول: عروض الضاحك لذات الكاتب لا لمفهومه الذي كلامه فيه فتأمل

قوله: (ولا يشتبه عليك بما أسلفناه) اعتراض على القاضي وما أسلفه هو الذي ذكره في الموقف الأول في جوابه استدلال الإمام على امتناع جريان الكسب في التصورات.

واحد ظن أن العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي، والجواب: أنَّ الإجمال والتفصيل، ليس حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد، والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم، فتارة يكون ذلك العلم في نفسه على وجه، وأخرى على وجه آخر كما تحققته، فليس الإجمال بأن يكون الشيء معلوماً من وجه ومجهولاً من آخر، وإذا قلنا: هذا الشيء معلوم من حيث الإجمال دون التفصيل، كانت الحيثيتان راجعتين إلى العلم دون المعلوم، وبما قررناه يتضح أنَّ الفرع الثاني أيضاً فرع على ثبوت العلم الإجمالي كأنه قيل: هل هو من قبيل العلم بالشيء من وجه دون وجه أو لا؟.

[المقصد الثامن: قول المتكلمين عن الفعل والقوة]

(قال بعض المتكلمين: الشيء قد يعلم بالفعل) وهو ظاهر (وقد يعلم بالقوة، كما إذا كان في يد زيد اثنان فسألنا أزوج هو) أي ما في يده (أو فرد؟ فإنا نعلم) في هذه الحالة (أن كل اثنين زوج وهذا) الذي في يده (اثنان) في الواقع فيكون مندرجاً فيما علمناه (فنعلم) في هذه الحالة (أنه زوج) علماً (بالقوة القريبة) من الفعل (وإن لم نكن نعلم أنَّه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات) من الأحكام (المندرجة تحت الكليات) منها فإنها معلومة بالقوة (قبل أنْ نتنبه للاندراج) وأما بعد التنبه له فإنها تكون معلومة بالفعل (فالنتيجة) في الشكل الأول (حاصلة في إحدى المقدمتين) أعني كبراه حصولاً (بالقوة) ولا شك أنَّ كل مقدمة كلية صالحة لأن تجعل كبرى للشكل الأول حتى يستخرج الأحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة إلى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة أصلاً وقاعدة وقانوناً، وتلك الأحكام الجزئية فروعاً لها.

[المقصد التاسع: العلم إما فعلي وإما انفعالي]

(العلم إما فعلي): وهو أن يكون سبباً للوجود الخارجي (كما نتصور أمراً) مثل السرير مثلاً (ثم نوجده، وإما انفعالي) مستفاد من الوجود الخارجي (كما يوجد

قوله: (بل المعلوم فيهما واحد) وهو الأجزاء فإنها معلومة في الإجمالي علماً ناقصاً وفي التفصيلي علماً تاماً.

قوله: (بالقوة القريبة) التحقيق أن العلم حاصل في تلك الحالة لكن بحسب عنوان مخصوص والقوة باعتبار عنوان آخر.

أمر) في الخارج مثل الأرض والسماء (ثم نتصوره، فالفعلي) ثابت (قبل الكثرة والانفعالي بعدها) **أي العلم الفعلي كلي يتفرع عليه الكثرة** وهي أفراده الخارجية، والعلم الانفعالي كلي يتفرع على الكثرة وهي أفراده الخارجية التي استفيد هو منها، وقد يقال: إن لنا كلياً مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم أو مبني على وجود الطبائع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية (قال الحكماء: علم اللّه تعالى) بمصنوعاته علم (فعلي لأنه السبب لوجود الممكنات) في الخارج، لكن كون علمه سبباً لوجودها لا يتوقف على الآلات والأدوات بخلاف علمنا بأفعالنا، ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا، وقالوا: إن علمه تعالى بأحوال الممكنات على أبلغ النظام وأحسن الوجود، بالقياس إلى الكل من حيث هو كل هو الذي استند إليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة، وهذا العلم يسمى عندهم بالعناية الأزلية **وأما علمه تعالى بذاته**، فليس فعلياً ولا انفعالياً أيضاً، بل هو عين ذاته بالذات وإن كان مغايراً له بالاعتبار، كما سيرد عليك إن شاء اللّه تعالى.

[المقصد العاشر: قول الحكماء في مراتب العقل]

(قالوا:) أي الحكماء: (مراتب العقل) **أي التعقل** للنفس الناطقة الإنسانية (أربع. الأولى: العقل الهيولاني وهو الاستعداد المحض) لإدراك المعقولات (وهو

قوله: (أي التعقل) أو القوة العاقلة أو النفس فإن كلاً منها يسمى بالمراتب المذكورة وما ذكره الشارح قدس سره أظهر وانسب، إذ الكلام في مباحث العلم.

قوله: (أربع) لأنه إما كمال أو استعداد له، والاستعداد إما بعيد أو قريب أو متوسط.

قوله: (إما فعلي) وإما انفعالي ليس المراد الحصر، فإن العلم بالاعتباريات ليس شيئاً منهما، وكذا العلم الكلي الذي لم ينتزع من الأفراد الخارجية، ولم يكن سبباً لوجودها، بل مجرد بيان انقسام العلم إلى القسمين، توطئة لما يقوله الفلاسفة من أن علم اللّه تعالى فعلي يمكن أن يصير مخصصاً، لوقوع أحد الضدين بالوقوع لا انفعالي تابع للمعلوم حتى لا يمكن ذلك.

قوله: (أي العلم الفعلي كلي يتفرع عليه الكثرة إلخ) أي انه قد يكون كلياً يتفرع عليه الكثرة، لا أنه كذلك دائماً، فإن العلم الذي يتفرع عليه شخص واحد كالعقل الأول بالنسبة إلى علم اللّه تعالى فعلي قطعاً عندهم. نعم بقي فيه بحث وهو أن ما ذكره يدل على أن التصور الكلي كاف في صدور الجزئيات، وهو خلاف ما صرحوا به وسيجيء أيضاً في المقصد الرابع من مباحث الأين على رأي الفلاسفة.

قوله: (وأما علمه تعالى بذاته) الظاهر أن علم كل أحد بذاته أيضاً كذلك.

قوة) محضة (**خالية عن الفعل** كما للأطفال) **فإن** لهم في حال الطفولية وابتداء الخلقة استعداداً محضاً ليس معه **إدراك وليس هذا الاستعداد حاصلاً لسائر الحيوانات**، وإنما نسب إلى الهيولى لأن النفس في هذه المرتبة تشبه **الهيولى الأولى** الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها. المرتبة (الثانية: العقل بالملكة **وهو العلم بالضروريات**) **واستعداد** النفس بذلك لاكتساب النظريات منها. (وأنه) أي العلم بالضروريات (حادث) بعد ابتداء الفطرة (فله شرط حادث) بالضرورة دفعاً للترجيح بلا مرجح في اختصاصه بزمان معين (وما هو) أي ذلك الشرط الحادث (إلا الإحساس بالجزئيات) **والتنبه لما بينها** من المشاركات والمباينات، فإن النفس إذا أحست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في آلاتها الجسمانية، **ولاحظت** نسبة بعضها إلى بعض استعدت

قوله: (إدراك) أي حصولي لما قالوا من أن له علماً حضورياً بنفسه، وإن نوقش في ذلك كما في حواشي المطالع.

قوله: (وليس هذا الاستعداد إلخ) فلذا جعلوه من مراتب التعقل.

قوله: (والهيولى الأولى) احتراز عن الهيولى الثانية كالخشب للسرير فإنها ليست خالية عن الصورة في نفسها لكون الصورة جزءاً منها وإنما قال: في حد ذاتها لامتناع خلوها عن الصورة في الوجود الخارجي.

قوله: (هو العلم بالضروريات) فالمراد بالملكة مقابل العدم لوجود العلم بالضروريات فيها بخلاف المرتبة الأولى.

قوله: (واستعداد إلخ) فالملكة على هذا مقابل الحال لحصول القوة الراسخة التي بها يستعد لتحصيل النظريات.

قوله: (والتنبه لما بينها) قد عرفت تفصيل هذا الكلام بما لا مزيد عليه فيما سبق، فلا نعيده.

قوله: (ولاحظت إلخ) تفسير للتنبه المذكور، أي لاحظت نسبة بعض الجزئيات الخيالية إلى بعض بتوسطة القوة المتصرفة بالاشتراك والمباينة فيها.

قوله: (وهو قوة خالية عن الفعل) خلوها عن الفعل بالنظر إلى العلوم الانطباعية، لا بالنسبة إلى العلوم الحضورية، فإن علم النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل خلو الشيء عن نفسه.

قوله: (وليس هذا الاستعداد حاصلاً لسائر الحيوانات) إنما ذكر هذا لأن الغرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة، ولهذا لم يعد نفس الإحساس بالجزئيات من المراتب، كما ذكرناه في صدر الكتاب.

قوله: (والتنبه لما بينها) قد مر ما فيه سؤالاً وجواباً في افتتاح بحث القدح في البديهيات فليتذكر.

لأن يفيض عليها من المبدأ صور كلية وأحكام تصديقية فيما بينها، فهذه علوم ضرورية (ولا نريد بذلك) أي العلم بالضروريات (العلم بجميع الضروريات فإنْ الضروريات قد تفقد) إما (لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كالأكمه) الفاقد للعين في أصل الخلقة، (والعنين) الفاقد لقوة المجامعة (لا يتصور أنَّ ماهية اللون) التي يتوصل إلى إدراكها بأبصار جزئياتها. (و) ماهية (لذة الجماع) التي يتوصل إلى إدراكها بوجدان جزئياتها (أو) لفقد شرط (للتصديق كأحدهما) أي الحس والوجدان (في القضايا الحسية) فإن فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة إلى ذلك الحس، (أو) القضايا (الوجدانية) فإن فاقد الوجدان فاقد لها قطعاً (وكتصور الطرفين) هذا عطف على قوله: كأحدهما. فإن تصور الطرفين (والنسبة) شرط (في البديهيات) أي الأوليات التي هي أقوى الضروريات وأقلها شرطاً، فإذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية، فضلاً عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط أخر أيضاً. المرتبة (الثالثة: العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات) أي صيرورة الشخص (بحيث متى شاء استحضر الضروريات) ولاحظها (واستنتج منها النظريات) ولا شك أن هذه الحالة إنما تحصل له إذا صار طريقة الاستنباط **ملكة راسخة** فيه (وقيل:) ليس العقل بالفعل ما ذكر (بل) هو ما اشتهر من أنه (حصول النظريات) وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات (بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية) وتجشم كسب جديد، وذلك إنما يحصل إذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد أخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية **يقوى بها على استحضارها** متى أراد من غير حاجة إلى فكر. المرتبة (الرابعة: العقل المستفاد وهو أنْ يحضر عنده النظريات) التي أدركها (بحيث لا تغيب عنه **وهل يمكن ذلك**؟) أي حضورها بأسرها مشاهدة للقوة العاقلة الإنسانية، (والإنسان في جلباب من بدنه أم لا)، يمكن؟ (فيه تردد) إذ يجوز عند العقل أنْ يتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجرداً تاماً بحيث تشاهد معقولاتها دفعة واحدة، كأنها لمعة برق، ثم تترقى عن هذه الحالة إلى مشاهدة بعد مشاهدة، وهكذا حتى تصير المشاهدة ملكة

قوله: (ملكة راسخة) بخلاف المرتبة الثانية، فإن فيها ملكة تستعد بها للاستنباط.

قوله: (يقوى بها على استحضارها إلخ) فالمرتبة الثالثة ملكة استحضار النظريات الحاصلة بلا تجشم كسب جديد.

قوله: (وهل يمكن ذلك) قد مر في أول الكتاب ما فيه سؤلاً وجواباً فلينظر فيه.

راسخة فيه، وإن كان رسوخها مستبعداً أكثر من استبعاد كونها بروقاً لامعة، والظاهر أن استمرار المشاهدة، إنما يكون **في الدار الآخرة**، واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكره، ليس بمشهور والمسطور في مشاهير الكتب أن هذه المراتب الأربع تعتبر **بالقياس إلى كل نظري** على حدة، والعقل المستفاد بالنسبة إلى نظري واحد، هو أن يصير مشاهداً للقوة العاقلة، **ولا شبهة في وقوعه** في هذه الحياة الدنيا، **ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني** في الحدوث وإن كان متأخراً عنه في البقاء، كما أشرنا إليه في صدر الكتاب، ثم إن الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي المراتب وسائل إلى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولاني استعداد بعيد، وما بالملكة استعداد متوسط، وكلاهما وسيلتان إلى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جداً، وهو وسيلة إلى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله، فإن الإنسان لكونه مملوءاً بشواغل بدنه لا يتأتى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله، فلا بد له من استعداد يتوصل به إلى استدامته بطريق الاسترجاع، ومن ثمة جاز تأخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال، أو لا.

[المقصد الحادي عشر : العقل مناط التكليف إجماعاً]

(**العقل مناط التكليف إجماعاً**) من أهل الملة (وأنه) أي لفظ العقل (يطلق على معان). فلذلك اختلف في تفسير العقل الذي هو مناط التكليف، (فقال الشيخ:) أبو الحسن الأشعري (هو العلم ببعض الضروريات التي سميناها) أي سمينا العلم

قوله: (في الدار الآخرة) أي بعد المفارقة عن البدن كما هو مصطلح الحكماء.

قوله: (بالقياس الى كل نظري) فيجوز اجتماع المراتب الأربع في شخص واحد.

قوله: (ولا شبهة في وقوعه) إنما الشبهة في بقائه، لأن الاشتغال بتدبير البدن يعوقها لامتناع توجه النفس إلى أمرين في هذه النشأة.

قوله: (العقل مناط التكليف إجماعاً) أي لا يصح تكليف بدونه، إذ الخطاب لمن لا يفهم شيئاً منه جهل، يجب تنزيه الله تعالى عنه وليس هذا فرع عدم جواز التكليف بما لا يطاق على ما وهم، فإن هذه المسألة إجماعية، ومسألة التكليف اختلافية.

قوله: (هو العلم ببعض الضروريات) وذلك لأن أول ما يكلف العبد به معرفة الله وهو

قوله: (ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني) قد يناقش في تخصيص التقدم على العقل بالفعل بالمعنى الثاني، إذ الظاهر تقدمه على الأول أيضاً ويجاب بأن عدم التعرض له إشارة إلى عدم الاعتداد بذلك المعنى، لأنه مخالف لما في مشاهير الكتب.

بذلك البعض (العقل بالملكة)، **وإنما أنث البعض** نظراً إلى المضاف إليه، والأظهر أن يقال: الذي سميناه على أنه صفة للعلم، وقال القاضي: هو العلم **بوجوب الواجبات** واستحالة المستحيلات **ومجاري العادات**، **ولا يبعد أن يكون** هذا **تفسيراً لكلام الأشعري**، وزادت المعتزلة في العلوم التي يفسر بها العقل العلم **بحسن الحسن وقبح القبيح لأنهم يعدونه من البديهيات** بناء على أصلهم، (واحتج) الشيخ (عليه) أي على

نظري، لا يمكن فهمه إلا من هو أهل النظر، وهو في مرتبة العقل بالملكة، وقدر الشارع تلك المرتبة بالبلوغ لحصولها في أكثر الناس في ذلك السن.

قوله: (ومجاري العادات) أي المعلومات التي تستفاد من جريان العادة.

قوله: (تفسيراً لكلام الأشعري) فإن البعض المذكور في كلامه مجمَل.

قوله: (بحسن الحسن وقبح القبيح) أي في الجملة لا كل حسن وقبح فإن البعض منهما نظري لا يدرك لولا خطاب الشارع.

قوله: (وإلا جاز انفكاكهما) بأن يتصور وجود أحدهما بدون الآخر، وإن لم يكن المتصور واقعاً.

قوله: (وإنما أنث البعض) الأقرب أن يقال: التأنيث باعتبار كون العلم ببعض الضروريات مرتبة من مراتب النفس، إذ على ما ذكره الشارح يلزم بعد التأويل للتأنيث المصير إلى حذف المضاف أو إلى المجاز في الإيقاع، وهاهنا وجه آخر وهو أن يجعل الصفة للضروريات، ويلزم حذف المضافين، أي سمينا علم بعضها كقوله تعالى: أو ﴿كصيب﴾ أو كمثل ذي صيب وكقول الشاعر:

* وقد جعلتني من حزيمة أصبعا *

أي ذا مسافة أصبع

قوله: (بوجوب الواجبات) لا يخفى أن المراد بالواجبات الواجبات العقلية البديهية ولعل المراد بمجاري العادات الضروريات التي يحكم بها بجريان العادة مثل: إن الجبل لا ينقلب ذهباً وماء البحر لا يتحول ذهباً وأمثالهما، وكان السر في جعل العلم بمجاري العادات من جملة مناط التكليف هو أن دلالة المعجزة على صدق الشارع الذي يتلقف من التكليف دلالة عقلية عادية كما سيأتي في الموقف الخامس ولا شك أن التمكن من العلم بذلك الصدق مما لا يقع التكليف بدونه.

قوله: (ولا يبعد أن يكون إلخ) لأن البعض في كلام الشيخ فليس على إطلاقه إذ لو كان كذلك لزم أن يتحقق صلاحية التكليف لكل صبي يعلم أن الواحد نصف الاثنين، واعلم أنا قد ذكرنا في أوائل الكتاب أن المذهب الحق عند أهل السنة أن الصبي العاقل ليس بمكلف، بل إنما يحصل التكليف مع البلوغ، والظاهر أنه بعد العقل المستفاد، بل العقل بالفعل أيضاً، فلعل مرادهم بكون العقل بالملكة مناطا له أنه إنما يحصل صلاحية التكليف بالفعل عنده بحيث إذا وقع بالفعل لم يكن تكليفاً بما لا يطاق والله أعلم.

قوله: (لأنهم يعدونه من البديهيات) به يظهر أن الذي زادوا في تفسير العقل هو العلم

ما ذكره (بأنه) أي العقل (ليس غير العلم وإلا جاز تصور انفكاكها) إما من الجانبين أو من أحدهما (وهو محال إذ يمتنع عاقل لا علم له أصلاً أو عالم لا عقل له) أصلاً فثبت أن العقل هو العلم (وليس) العقل (العلم بالنظريات لأنه) أي العلم بالنظريات (مشروط بكمال العقل) وكمال العقل مشروط بالعقل (فيكون) العلم بالنظريات (متأخراً عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه، فهو) أي العقل هو (العلم بالضروريات وليس) العقل (علماً بكلها) أي بكل الضروريات . (فإن العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا) في المقصد العاشر من أن الضروريات قد تفقد لفقد شرط من شرائطها، (فهو العلم ببعضها وهو المطلوب، وجوابه : إنا لا نسلم أنه لو كان) العقل (غير العلم جاز الانفكاك) بينهما (لجواز تلازمهما)، فإن المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقاً كالجوهر والحصول في الحيز، فإنهما متغايران ولا محال للانفكاك بينهما (قال الإمام الرازي: والظاهر أنه) أي العقل (غريزة يتبعها العلم

قوله: (أو عالم لا عقل له أصلاً) وما قيل من أن المجنون له علم ولا عقل له، فيدفعه قوله: أصلاً فإن المجنون المطلق لا علم له ولا عقل، والمجنون في الجملة له عقل وعلم في الجملة.

قوله: (بمرتبتين) لكون الواسطة واحدة وهي كمال العقل، ولو قيل: إن العلم بالضروريات مشروط بالنظر المشروط بكمال العقل المشروط العقل كان التأخير بمراتب.

قوله: (وجوابه إلخ) هذا الجواب غير مطابق للاستدلال، فإنه استدل بجواز تصور الانفكاك لا بجواز الانفكاك، وجواز تصور الانفكاك لا ينافي التلازم، وما قيل أن مراد المستدل

بحسن بعض الحسن وبقبح بعض القبيح لا كله لأن المعدود عندهم من البديهيات بعضها، كما صرح به في الإلهيات.

قوله: (وإلا جاز تصور انفكاكهما) في العبارة مسامحة أي انفكاكهما المتصور كما يدل عليه بطلان التالي والجواب الآتي أيضاً وهو الموافق لما في سائر الكتب.

قوله: (أو عالم لا عقل له) قيل: المجانين والصبيان ليسوا عقلاء مع أن لهم علماً سيما على رأي الشيخ أن الإحساس نوع من العلم، فلا بد من تخصيص العلم المذكور.

قوله: (والنظر مشروط بكمال العقل) هذه الزيادة وقعت في بعض النسخ، فعلى هذا يكون العلم بالنظريات متأخراً عن العقل بمراتب، والتأخر بمرتبتين إنما يتفرع على ما ذكره، إذا كانت العبارة هكذا، لأنه مشروط بالنظر والنظر مشروط بالعقل.

قوله: (وكمال العقل مشروط بالعقل) أي العقل الذي نحن بصدده وهو ما يخرج وقوع التكليف عن كونه بما لا يطاق، كما أشرنا إليه، فليتأمل.

قوله: (يتبعها العلم بالضروريات) المراد بالعلم بالضروريات العلم بالبديهيات الكلية على وجه يتمكن به من الاكتساب، فمعنى الغريزة القوة الخلقية الغير الاختيارية بالذات لا بالواسطة لا القوة الجبلية اللازمة للنفس حتى لزم أن يوجد للصبيان.

بالضروريات عند سلامة الآلات، والنائم لم يزل عقله **وإن لم يكن عالماً) في حالة النوم بشيء من الضروريات لاختلال** وقع في الآلات، وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئاً من العلوم الضرورية، لدهشة وردت عليه فظهر أن العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها، ولا شك أنَّ العاقل إذا كان سالماً من الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركاً لبعض الضروريات قطعاً فالعقل صفة غريزية تتبعها تلك العلوم، وقد اتضح بما ذكر من حال النائم، **أن العلم قد ينفك عن العقل،** فلا يتم نفي التالي في دليل الشيخ كما لم تتم الملازمة أيضاً.

[المقصد الثاني عشر: كل علمين تعلقا بمعلومين]

(كل علمين تعلقا بمعلومين فهما) أي ذانك العلمان **(مختلفان) عند الأصحاب، سوى والد الإمام الرازي سواء (تماثلا)** أي المعلومان كالبياضين (أو اختلفا) كالبياض والسواد (وإلا) أي وإن لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين (لم

جواز الانفكاك المتصور، فمع كونه تفسيراً لكلامه بما لا يرضى به يلزم استدراك قيد التصور.

قوله: (غريزة) أي أمر خلقي إما عرض أو جوهر.

قوله: (وإن لم يكن عالماً في حالة النوم بشيء من الضروريات) بل مخزونة عنده وأما الرؤية فخيال باطل، كما سيجيء.

قوله: (الاختلال إلخ) فيه أنَّ الاختلال المذكور إنما يخل في تحصيل العلوم ابتداء لا في بقاء العلوم الحاصلة، فالظاهر أن النائم عالم، وإن لم يكن له العلم بالعلم، فقد اتضح أنَّ دليل الشيخ تام.

قوله: (سوى والد الإمام الرازي) فإنه قال: إن العلم يتبع المعلوم في التماثل والاختلاف لمطابقته إياه.

قوله: (سواء تماثلا) وتماثل المعلومين لا يقتضي تماثل العلمين، إنما ذلك إذا كان

قوله: (إن العلم قد ينفك عن العقل) أي العقل الذي نحن بصدده وهو ما يخرج وقوع التكليف عن كونه بما لا يطاق كما أشرنا إليه، فتأمل.

قوله: (مختلفان عند الأصحاب) فإن قلت: قد سبق أنَّ المطابقة أخص صفات العلم فيلزم من اشتراك ذينك العلمين في تلك المطابقة تماثلهما؟ قلت: يعتبر في كونها أخص صفات النفس للعلم تعلقه بمعلوم واحد، وبالجملة خصوصية المتعلق معتبرة في المطابقة المذكورة فأخص صفات العلم المتعلق بقيام زيد كون علم قيام زيد مطابقاً للواقع، وأخص صفات العلم المتعلق بقعود عمرو كون علم قعوده مطابقاً له، ولهذا جعلوا العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفين لا متماثلين.

يجتمعا) لأن المثلين لا يجتمعان كالمتضادين (**وأما العلمان** (المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الأصحاب) ومن ثمة امتنع اجتماعهما، وسد أحدهما مسد الآخر (قال الآمدي:) هذا الذي ذكروه من تماثل العلمين حق بلا اشتباه (**إن اتحد المعلوم** ووقته) أيضاً، فإن كلاً من العلمين حينئذٍ متعلق بعين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه (وأما إذا اختلف) الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم (فقد يقال:) العلمان المتعلقان به في ذينك الوقتين (مثلان إذ اختلاف الوقت لا يؤثر) في اختلاف العلمين (كما) لا يؤثر اختلاف الوقت (في) اختلاف (الجوهر)، فإن الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الآمدي: (والفرق ظاهر فإن الوقت هاهنا) أي فيما نحن فيه (داخل في متعلق العلم) **إذ الكلام فيما إذا تعلق** العلم بشيء معين من حيث أنه في وقت وتعلق به أيضاً من حيث أنه في وقت آخر، ولا شك أن ذلك الشيء مأخوذاً مع أحد الوقتين مغاير له مأخوذاً مع الآخر، وإذا تعدد المعلومان، فقد بان أنه يلزم منه اختلاف العلمين (و) الوقت (ثمة) أي فيما ذكروه من النظير (عارض للجوهر) الحاصل في الوقتين فلا يقتضي تعدداً في ذاته (وإنما نظير ذلك) الذي ذكروه من حال الجوهر هو (العلم) الواحد الثابت (في وقتين) فإنه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين (لا العلم بمعلوم) واحد (مقيد بوقتين) مختلفين فإن ذلك التقييد يقتضي تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه، وأنت خبير بأنه لما اقتضى تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد، كما هو المبحث إلا أن الأصحاب لما قالوا: كل علمين متعلقين بمعلوم واحد ،**فهما مثلان اتحد الوقت أو اختلف** نبه الآمدي على أن اعتبار

العلم عبارة عن صورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية، والأصحاب لايقولون بالصورة فضلاً عن الصورة المساوية على أنه يجوز أن تكون العوارض الخارجة عن ماهية المعلوم داخلة في العلم، وكونه مطابقاً للمعلوم معناه أن يكون حكاية عنه ومرآة لمشاهدته، ولا يلزم اتحاده به، كيف والعلم تعلق أو صفة ذات تعلق، والمعلوم لا يجب أن يكون كذلك.

قوله: (وأما العلمان إلخ) حاصله: أن العلمين الحاصلين في محلين المتعلقين بمعلوم واحد بالذات، والاعتبار إذا قيسا إلى محل واحد فهما مثلان لامتناع اجتماعهما فيه للزوم الاتحاد، وإذا قيسا إلى محلين فإن كان كل من العلمين يقتضي الاختصاص بمحله لذاته كعلمنا بوجدانياتنا فهما متخالفان، وإلا فهما متماثلان، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقال، ولا يلتفت إلى قيل وقال.

قوله: (إن اتحد المعلوم إلخ) أي ذاتاً واعتباراً وإلا فلا حاجة إليه بعد اعتبار وحدة المعلوم فهو قيد احتياطي.

الوقت يمكن على وجهين: أحدهما أنْ يكون ظرفاً للعلم **فلا يوجد تعدده تعدداً فيه** فضلاً عن الاختلاف والتماثل، **وإذا فرض تعدده فيهما** كانا متماثلين، والثاني: أن يكون قيداً للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفاً، وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد إنما هو على تقدير اتحاد محل العلم أي العالم (وأما إذا اختلف محل العلم) بمعلوم واحد (كزيد وعمرو) العالمين بشيء واحد (فإن قلنا: كل من العلمين) القائمين بهما (**يقتضي الاختصاص بمحله لذاته**) أي يقتضي ذاته أن يكون حالاً في ذلك المحل دون غيره (فهما مختلفان) لأن المثلين لا يتفاوتان في الاقتضاء المستند إلى الذات (وإلا فمثلان) كما هو الظاهر إذ لا طريق إلى الاختلاف واقتضائه سوى ما ذكر، والفرض أنّه منتف (وسيأتي لذلك زيادة بيان) هذا وعد بلا وفاء، والسبب فيه أن الآمدي أورد هذا المبحث في أوائل أبكار الأفكار، وقال بعد قوله: وإلا فهما مثلان، وسيأتي تحقيق ذلك فيما بعد، وأشار به إلى ما سيأتي في أواسط كتابه من تحقيق معنى التماثل والمثلين وإثبات ذلك على منكريه، فالمصنف تابعه في هذه الحوالة، وغفل عن تقديمه مباحث التماثل والمثلين في مرصد الوحدة، والكثرة من الأمور العامة.

[المقصد الثالث عشر: انقلاب العلم الضروري نظرياً]

(**هل ينقلب العلم الضروري**) نظرياً (و) العلم (النظري) ضرورياً أو لا (أما انقلاب الضروري نظرياً ففيه مذاهب) ثلاثة (الأول: قول القاضي وبعض

قوله: (**وإذا فرض تعدده فيهما إلخ**) بأن قلنا بتجدد الاعراض.

قوله: (**هل ينقلب العلم الضروري إلخ**) أي العلم الذي من شانه أن يحصل بلا نظر إما بمجرد تصور الطرفين، أو باستعانة من الحس وغيره، هل يصير مفتقراً إلى النظر، أي لا يحصل

قوله: (**فهما مثلان اتحد الوقت أو اختلف**) أورد عليه أنه إذا اتحد الوقت والمفروض أن العالم أيضاً متحد كما يدل عليه قوله، وأما إذا اختلف محل العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف يقال: إنهما مثلان؟ وأجيب: بأن عدم التعدد لكونهما مثلين والأظهر أن يقال: الحكم بالمثلية فرضي مبتن على فرض التعدد، والمعنى لو وجد علمان كذا وكذا لكانا مثلين، فليتأمل.

قوله: (**فلا يوجب تعدده تعدداً فيه**) سواء كان العلم عبارة عن التعلق أو عن الصورة الحاصلة في النفس لجواز أن يستمر التعلق أو الصورة زمانين فقد. تعدد الوقت دون العلم وهذا ظاهر إذا جوز بقاء العرض، فليتأمل.

قوله: (**يقتضي الاختصاص بمحله لذاته**) قد سبق أن المطابقة أخص صفات النفس للعلم

المتكلمين: يجوز مطلقاً **لأن العلوم**) **بأسرها (متجانسة)** متشاركة في جنسها الذي هو العلم (**فيصح على كل**) منها (**ما صح على الآخر**) وقد صح على بعض العلوم أن يكون نظرياً فكذا الباقي. (**قال الآمدي: إن سلم**) التجانس وأشار به إلى أنه يمكن منع التجانس لجواز أن يكون العلم والإدراك والإحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون متشاركة فيما يكون جنساً لها بل فيما هو عرض عام بالقياس إليها (**فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص**) **أما الاختلاف الشخصي فلا ريبة فيه، وأما الاختلاف النوعي فهو جائز، وذلك يكفيه** فيما هو بصدده (**فلعل التنوع والتشخص**

بدونه وليس المراد أن العلم الذي حصل بلا نظر يصير حاصلاً بالنظر فإنه محال لامتناع تحصيل الحاصل، ولأنه ليس بانقلاب بل حصول العلم بطريقين، ولا أن العلم الذي حصل لأحد بلا نظر يصير حاصلاً لآخر ينظر فإنه لا انقلاب أيضاً ولا خفاء في وقوعه.

قوله: (ما صح على الآخر) أي النظر إلى كونه علماً.

قوله: (وقد صح على بعض العلوم) أي النظر إلى كونه علماً فإن قسمة العلم إلى كونه ضرورياً ونظرياً من حيث ذاته لا باعتبار خصوصية العالم أو المعلوم.

قوله: (أما الاختلاف الشخصي إلخ) إشارة إلى تعميم المتن، أي لا شك في الاختلاف جوازاً ووقوعاً، أي لا شك في الاختلاف بالنوع جوازاً، وفي الاختلاف بالشخص وقوعاً، وإنما لم يحمل على وقوعه، كما هو المتبادر مع تحقق نوعي العلم من التصور والتصديق، لأن نوعيتها غير متحقق عند الأصحاب، فإن قسمة العلم إليها باعتبار إيجابه الحكم وعدمه، بناء على أن العلم صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض.

قوله: (وذلك يكفيه إلخ) لأنه مانع.

قوله: (فلعل التنوع إلخ) وما ذكره المستدل أنه قد صح على بعض العلوم كونه نظرياً من حيث أنه علم ممنوع، وقد ذهب الإمام إلى أن التصورات كلها ضرورية.

فلا يقتضي الاختصاص بمحله وإلا لكان أخص الصفات هذا، اللّهم إلا أن يقال: المطابقة أخص صفات مطلق العلم، فلا ينافي كون الاختصاص بمحله أخص صفات فرد منه، فتأمل.

قوله: (الأول قول القاضي) محصل هذا القول هو الإيجاب الكلي ومحصل القول الثاني هو السلب الكلي ومحصل الثالث هو السلب الجزئي.

قوله: (لأن العلوم بأسرها متجانسة) هذا يدل على أن ليس مراد القاضي بالتجانس التماثل إذ قد سبق أن العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفان لا متماثلان، إلا عند والد الإمام الرازي.

قوله: (وأما الاختلاف النوعي فجائز) ظاهر كلام المصنف هو الجزم بالاختلاف النوعي فكأنه مبني على أن التوقف على الكسب فصل مقوم معتبر في ماهية العلم النظري وعدمه فصل مقوم معتبر في ماهية العلم الضروري فما ذكره الشارح من جواز الاختلاف النوعي، وإن كان كافياً في المقصود التمسك بالمنع بالسند في الحقيقة، لكنه ليس مؤدى كلام المصنف، إلا أن يحمل

يمنع ذلك) الذي صح على النوع أو التشخص الآخر (إذ لا يجب أن يصح على الإنسان ما يصح على الفرس) وإن كانا متشاركين في الجنس (ولا) أن يصح (على زيد ما يصح على عمرو) مع تشاركهما في تمام الماهية فإن الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع أو شخص وكانت خصوصية نوع أو شخص آخر مانعة منها، فإن قيل: الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل، **لا ما ذكره الآمدي**؟ قلنا: فله حينئذٍ أن يمنع التماثل أو ينسب منع الصحة إلى تشخص الأفراد المتماثلة، **كما أشار إليه**. المذهب (الثاني: وعليه آخرون) من المتكلمين (لا يجوز) مطلقاً (وإلا لجاز الخلو عن الضروري) **إذ قد مر أنَّ** النظر ينافي العلم بالمطلوب المنظور فيه فإذا انقلب الضروري نظرياً وجب أن يكون الناظر في ذلك النظري خالياً عن العلم به، **وذلك يؤدي إلى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم** عن العلم باستحالة اجتماع الضدين، وبأنه لا

قوله: (لا ما ذكره الآمدي) من الاتحاد في الجنس كما هو اصطلاح الفلاسفة حيث تعرض للجواب بالاختلاف النوعي، أقول: الباعث على ذلك امتناع الحمل على التماثل لما مر من أنَّ كل علمين تعلقا بمعلومين مختلفان عند الأصحاب، ولأنه مكابرة إذ لو كانت العلوم متماثلة لما اجتمعت في محل واحد، على أن ما ذكره الآمدي ليس نصاً على حمله على المشاركة في الجنس لجواز أن يكون مراده، إن سلم التجانس بأي معنى يراد، فلا شك في الاختلاف بالنوع على تقدير إرادة المشاركة في الجنس، وفي الاختلاف بالشخص على تقدير إرادة التماثل.

قوله: (كما أشار إليه) حيث زاد في الجواب قوله: والشخص.

قوله: (وذلك يؤدي إلخ) إذ لا فرق بين ضروري وضروري.

قوله: (خلو العاقل الناظر) قيده بالعاقل إذ خلو غير العاقل كالصبي والمجنون عن العلوم الضرورية جائز، بل واقع وبالناظر لأنه اللازم فإنه يلزم مما ذكر جواز خلو العاقل حال نظره عن

كلام المصنف على حذف المضاف، أي فلا شك في جواز الاختلاف بالنوع والشخص، وهذا الجواز لا ينافي وقوع الاختلاف الشخصي بطريق القطع، بل يجامعه فقول الشارح: أما الاختلاف الشخصي فلا ريبة فيه إشارة إلى تلك المجامعة.

قوله: (وذلك يؤدي إلى جواز خلو العاقل الناظر) أشار بقوله: الناظر في العلوم، إلى أن المدعى أنه يلزم حينئذٍ جواز الخلو عن الضروري مع توجه النفس والتفاتها إليه، فلا يرد أن العاقل قد يخلو عن الضروري، وإن كان أولياً لعدم توجه النفس إليه فإن قلت: مذهب أهل السنة أن العلوم كلها بمحض خلق اللّه تعالى من غير تأثير لتصور الطرفين ولا لغيره، وحينئذٍ يجوز أن يخلق اللّه تعالى تصور الطرفين دون التصديق، وإن كان أولياً فكان المذهب الثاني المتضمن لدعوى استحالة الخلو عن الأوليات بعد تصور تصور الطرفين على أصل التوليد، قلت: لعلهم يدعون أن تعلق الإرادة بخلق تصور الطرفين يلازم تعلقها بخلق التصديق، كما أن تعلقها بخلق

واسطة بين النفي والإثبات وبأن الكل أعظم من الجزء إلى غير ذلك من الضروريات التي تلزم العاقل، (وأنه محال بالوجدان) الشاهد بأن أمثال ما ذكر من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها، **وفيه بحث لجواز أن يكون الانقلاب** فيما عداها من الضروريات التي يجوز فقدانها، وقد يستدل لهذا المذهب بأنه لو جاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل، وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال، فلنفرض أن جميع الضروريات انقلبت نظرية **وحينئذٍ يستحيل حصول شيء** من العلوم النظرية، إذ لا بد من انتهائها إلى العلم الضروري دفعاً للدور والتسلسل وفيه **ما قد عرفته** آنفاً وأيضاً حصول العلوم النظرية واقع، فدل على أن ذلك التقدير أعني: انقلاب جميع الضروريات

العلوم الضرورية التي هي شرط لأهلية النظر كما مر، فيلزم أن يكون تلك العلوم شرطاً، وأن لا يكون شرطاً، وأنه محال وبهذا تبين أنه لو اكتفى بقوله: وأنه محال ولم يقيده بقوله: بالوجدان لكان أسد لئلا يرد البحث بأن الوجدان إنما يدل على عدم الخلو لا على عدم جوازه.

قوله: (وفيه بحث إلخ) لأن مدعى المستدل السالبة الكلية فيجوز رفعها بتحقق الموجبة الجزئية، وعدم الفرق الذي ادعى المستدل بين الضروريات ممنوع؛ كيف وبعضها غير لازم.

قوله: (وحينئذٍ يستحيل إلخ) فيه بحث لأنه إنما يلزم ذلك لو كان انقلاب جميع العلوم الضرورية متعاقبة، إذ يجوز مع ذلك الانقلاب انقلاب النظري ضرورياً أيضاً، كما لا يخفى.

قوله: (ما قد عرفته) من منع الملازمة المستفادة من قوله: لو جاز الانقلاب في ضروري لجاز في الكل.

العلم بالإضافة يلازم تعلقها بخلق العلم بالمضافين وعلى هذا لا ينافي المذهب الثاني أصول أهل السنة فتأمل.

قوله: (وفيه بحث لجوازه أنَّ يكون الانقلاب إلخ) فإن قلت: مبنى الكلام أنَّ جواز الانقلاب في بعض الضروريات يستلزم جواز في الكل للتماثل فيلزم جواز الخلو المستحيل في البعض. قلت: مبنى البحث حينئذ منع هذا الاستلزام، كما تحققته من جواب المذهب الأول.

قوله: (وحينئذٍ يستحيل حصول شيء إلخ) فيه بحث لجواز أن ينقلب النظري ضرورياً فيكتسب النظري الفرضي من الضروري الفرضي، اللهم إلا أن يجعل المدعى الانقلاب في الضروريات فقط بأن يكون كل العلوم نظرية وأنه خلاف ظاهر مقالتهم والجواب: إن الضروري الفرضي لم يكن مبدأ للنظري الفرضي قبل الانقلاب إما لعدم المناسبة أو لأن أمر المبدئية بالعكس، فلا يعقل هذه المبدئية بعد الانقلاب وإن عقل أصل الانقلاب وهذا ظاهر على المتأمل المنصف، على أن جواز انقلاب النظري ضرورياً لا يستلزم وقوعه على تقدير انقلاب جميع الضروريات نظرياً فيكفي في الاستدلال المذكور فرض انقلاب جميع الضروريات نظرياً بلا انقلاب نظري ضرورياً بالفعل وإن جاز فليتأمل.

نظرية غير واقع، **وأما أنه مستحيل**، فلا دلالة عليه أصلاً. المذهب (الثالث: وهو قول آخر للقاضي وعليه إمام الحرمين لا يجوز) الانقلاب (في ضروري هو شرط لكمال العقل، إذ العقل أي كماله (شرط للنظر) فإنه لا يتم إلا به (وهو) أي النظر (شرط للنظري) لتوقفه عليه (فيكون النظري) أعني الضروري المذكور الذي انقلب نظرياً (شرطاً لنفسه ومتقدماً عليه بمراتب) ثلاث بخلاف الضروري الذي ليس شرطاً لكمال العقل، **فإنه يجوز** انقلابه نظرياً **لما مر في المذهب الأول**، وقد عرفت ما فيه (وأما انقلاب النظري ضرورياً فجائز اتفاقاً) من المتكلمين، وذلك الانقلاب عندنا (بأن يخلق اللّه تعالى علماً ضرورياً متعلقاً به) أي بالنظري (ومنع المعتزلة وقوعه) **يعني أنهم** وافقونا في التجويز، لكن منعوا وقوع الانقلاب (في العلم باللّه تعالى وصفاته **من حيث أن العبد مكلف به**) أي بالعلم باللّه تعالى وصفاته (ولو) انقلب ضرورياً (لم يكن مقدوراً) للعبد كما مر في صدر الكتاب، وإذا لم يكن مقدوراً له (قبح التكليف به) على زعمهم (ومعتمدهم في الجواز) أي معتمد المعتزلة في

قوله: (وأما أنه مستحيل إلخ) فيه بحث لأنه أثبت المستدل الاستحاله بقوله: وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال إلا أن يقال: المراد بقوله: فلا دلالة عليه فلا دلالة تامة عليه بناء على أن الممكن إذا كان ممتنعاً بالغير يلزم من فرض وقوعه محال.

قوله: (فإنه يجوز) جوازاً في نفس الأمر لا جوازاً عقلياً ولذا استدل عليه بقوله: لما مر.

قوله: (يعني أنهم إلخ) أي قالوا بالجواز في المعارف المكلف بها نظراً إلى ذاتها وباستحالة الوقوع نظراً إلى كونها مكلفاً بها، فاندفع ما قيل: إن اللازم من الدليل الاستحالة لا عدم الوقوع لأن التكليف بالقبيح ممتنع عندهم، وإن دليل المذهب الأول يدل على جواز الانقلاب في الكل فالتخصيص بما عد المعارف الإلهية تخصيص للدليل العقلي بما يعارضها كما هو دأب أصحاب العلوم الظنية.

قوله: (وأما أنه مستحيل إلخ) إن اعتبر في النظرية إمكان التحصيل ممن هو نظري بالنسبة إليه فالاستحالة ظاهرة، وإلا فدليل المذهب الثاني لا يتم حينئذٍ لجواز الخلو بالكلية عن النظري والنظر أيضاً.

قوله: (لما مر في المذهب الأول) المراد بالجواز هو الإمكان في نفس الأمر لا الإمكان الذهني ولهذا احتيج إلى الاستدلال ولم يكتف بعدم دليل الامتناع ثم لا يخفى أن دليل المذهب الأول لو تم لدل على جواز الانقلاب في الكل فإخراج البعض بناء على ما ذكر تخصيص الأحكام العقلية بسبب ما يعارضها كما هو دأب أصحاب العلوم الظنية في أحكامها وادعاء التماثل فيما سوى الضروري الذي هو شرط كمال العقل مستبعد جداً.

قوله: (من حيث أن العبد مكلف به) فيه بحث إذ يقال: لا تكليف للعارف فلا نسلم أن

جواز انقلاب النظري ضرورياً هو (التجانس وقد مر بما فيه) من أن التجانس بين العلوم ممنوع وإن سلم فالاختلاف النوعي أو الشخصي قد يكون مانعاً من أن يصح على بعضها ما يصح على غيره.

[المقصد الرابع عشر: هل يستند العلم الضروري إلى النظري]

لا خلاف في استناد العلم النظري إلى الضروري (وهل يستند العلم الضروري إلى النظري) أو لا فيه خلاف (منعه بعض) من الأشاعرة (لاقتضائه) أي لاقتضاء هذا الاستناد (توقف الضروري) المستند إلى النظري (على النظري) فلا يكون ضرورياً هذا خلف (وجوزه) أي الاستناد المذكور (**بعضهم لأن العلم بامتناع اجتماع** الضدين) ضروري ومع ذلك (**مبني على وجودهما والعلم به**) أي بوجودهما (**ليس ضرورياً** لأن التضاد لا يكون إلا بين الأعراض والعلم بوجود الأعراض ليس بضروري (ولذلك يثبت) وجود الأعراض (بالدليل) الدال على عرضيتها فإن بعضهم أنكر كون هذه

قوله: (**من حيث أن العبد مكلف به**) والمكلف به لا بد أن يكون اختيارياً.

قوله: (**لا خلاف إلخ**) الاحتمالات أربعة: استناد النظري إلى الضروري، واستناد النظري إلى النظري ولا خلاف في وقوعهما، واستناد الضروري إلى النظري، واستناد الضروري إلى الضروري والخلاف فيهما لفظي وليت شعري ما الفائدة في جعل هذه المطالب من مسائل العلم والاستدلال عليها.

قوله: (**فإن العلم بامتناع اجتماع إلخ**) أي التصديق بأنَّ اجتماع الضدين ممتنع لا المفهوم التصوري يدل عليه سياق الاستدلال والجواب.

قوله: (**مبني على وجودهما**) لأن الاجتماع لا يتحصل إلا بعد وجود المثبتين وإذ ليس في الذهن لعدم الوجود الذهني فهو في الخارج.

من عرفه ضرورة فهو مكلف به حتى يلزم قبح التكليف، وقد أشرنا في المقصد الرابع في أحكام النظر إلى جوابه فلينظر فيه.

قوله: (**وجوزه بعضهم**) وهو المختار لما سبق من أن العلم بحقيقة النتيجة الحاصل عقيب النظر ضروري وكذا العلم بالعلم بالنتيجة ونحوها والحق أن النزاع لفظي كما ذكره.

قوله: (**مبني على وجودهما**) أي العلم بوجودهما على حذف المضاف كما يدل عليه قوله: والعلم به ليس ضرورياً.

قوله: (**والعلم به ليس ضرورياً**) فيه منع إذ قد سبق في المقصد الرابع من المرصد الأول من الموقف الثالث أن الضرورة كافية لنا في وجود العرض وأنه لا يقوم بنفسه.

الصفات المسماة بالأعراض **مغايرة للذوات** فمن لا يعلم وجود الأضداد كالسواد والبياض بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينها، فقد صح استناد الضروري إلى النظري (ومن) أجاب عن هذا الاستدلال بأن (**منع العلم به**) أي بامتناع اجتماع الضدين **بناء على أن العلم** هو اعتقاد الشيء على ما هو به، **والمستحيل ليس بشيء** (فهو مكابر) أي **مانع مقتضى عقله** (ومناقض لقوله) **فإن حكمه بعدم معلومية** ذلك الامتناع **يستلزم العلم به** كما مر، في أوائل الكتاب. (بل الحق) في الجواب عنه (أنه) أي العلم بامتناع اجتماع الضدين (لا يتوقف على وجودهما) في الخارج، **إذ لا توقف للتصديق** على وجود أطرافه (وأما تصورهما) أي تصور الضدين (فنعم)

قوله: (مغايرة للذوات) أي بحسب الوجود سواء كانت عين الذات كالمقدار فإنه عين الجواهر المنتظمة أو أموراً اعتبارية كالأعراض النسبية.

قوله: (ومنع العلم به) أي بإنكار العلم به فضلاً عن كونه ضرورياً كما يرشد إليه دليله وقد صرح به المصنف في تعريف العلم حيث قال: ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض.

قوله: (والمستحيل ليس بشيء) فلا يتعلق به العلم به تصوراً ولا تصديقاً.

قوله: (مانع مقتضى عقله) فإن كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين، ولا يتصور ذلك إلاّ مع كون اجتماعهما معلوماً بوجه ما؛ فتعلق به العلم التصديقي والتصوري.

قوله: (فإن حكمه بعدم إلخ) كما ساق إليه دليله والتزم.

قوله: (يستلزم العلم به) أي تصوره إذ الحكم على المجهول المطلق محال فقد لزمه من الحكم عليه بعدم المعلومية معلوميته له تصديقاً وتصوراً، فافهم فإنه قد زل فيه أقدام بعض الناظرين.

قوله: (إذ لا توقف للتصديق) أي لكل تصديق على وجود الأطراف بل إذا كان تصديقاً

قوله: (بناء على أنّ العلم الخ) فإن قلت: متعلق العلم فيما ذكر هو الامتناع لا المستحيل الذي هو الاجتماع، فبناء المنع على ما ذكره غير صحيح، قلت: العلم بامتناع الاجتماع لا يستلزم العلم باجتماع نفسه، وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم على أن الامتناع نفسه مستحيل أيضاً لأنه مما يمتنع وجوده في الخارج وإلاّ لزم وجود موضوعه فيه.

قوله: (فإن حكمه بعدم معلومية الخ) فيه مناقشة وهي أن منع المعلومية هو المذكور فيما سبق، ومنعها ليس حكماً بعدمها وإلاّ كان المانع مدعياً فالأظهر في العبارة أن يقال: فإن منع معلوميته يستدعي تصوره، ويمكن أن يدفع بأن منع الشيء وإن لم يكن حكماً بعدمه مطلقاً إلاّ أن بناء المنع هاهنا على ما أشار إليه الشارح، بل المصنف أيضاً في صدر الكتاب يدل على أنهم يحكمون بانتفاء المعلومية، لكن يرد عليه أن مراد المانع منع التصديق بامتناع اجتماع الضدين لأنه الذي ادعى ضروريته فيما سبق، ويدل عليه قول الشارح أيضاً لم يحكم بامتناع الاجتماع فلا

يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه (فإن التصديق الضروري هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر) وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه. (ثم) إن قلت: تصور الضدين كالسواد والبياض نظري قطعاً فقد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظري هو تصورهما، قلت: (إنه قد يكفي فيه) أي في العلم بامتناع اجتماعهما (تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك) القدر من التصور (ضرورياً) فلا يكون حينئذ التصديق الضروري مستنداً إلى تصور نظري، (**فالحاصل أن هذا** نزاع لفظي مرجعه إلى تفسير الضروري)، فإن فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما مر، جاز أن تكون مفرداته نظرية، وتوقف التصديق على النظر في مفرداته لا يقدح في استغناء حكمه عن نظر كاسب له في ذاته، فيجوز استناد العلم الضروري إلى التصور النظري، وإن فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور، بل يكون مثل هذا التصديق غير ضروري، فإن عد نظرياً لزم اكتساب التصديقات النظرية من الأقوال الشارحة، وإلاّ كان واسطة بينهما (وكذا توقفه) أي توقف العلم الضروري (على ضروري آخر) فيه خلاف راجع أيضاً إلى تفسير الضروري، (فإن قلنا: هو ما لا يتوقف على علم سابق) عليه (لم يجز) توقف الضروري على ضروري آخر، (وإن قلنا: هو ما لا يتوقف على نظر جاز) توقف الضروري على ضروري آخر، فإن قلت:

إيجابياً خارجياً، وما نحن فيه في الحقيقة تصديق سلبي أي ليس بممكن الوجود في الخارج ولو سلم فهو تصديق ذهني يتوقف على تصور الأطراف وتميزه في العقل.

قوله: (فالحاصل إلخ) أي الحاصل من الاستدلال وجوابه فإنه قد استفيد من الاستدلال ان الضروري ما لا يتوقف على نظر أصلاً، ومن الجواب انه ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فصار النزاع لفظياً راجعاً إلى تفسير الضروري فما قيل: الأظهر ان يقول: والحق بدل فالحاصل ليس بظاهر.

ينافيه تصور الامتناع وحمل العلم في قوله يستلزم العلم به على التصديق يدفعه قوله: كما مر في صدر الكتاب، كما يشهد به الرجوع إليه وإن كان له وجه في نفسه هذا، ويمكن ان يقال في وجه المناقضة أن منع العلم بامتناع الاجتماع تجويز للاجتماع ففيه تجويز لوجود الممتنع، وكل منع فيه تجويز لوجود الممتنع مناقض لنفسه لان تجويزه شاهد على بطلانه فليتدبر.

قوله: (فالحاصل: أن هذا الخ) الأظهر في العبارة ان يقال: والحق ان هذا الخ لان ما ذكره وإن كان كلاماً صحيحاً في نفسه إلاّ ان كونه حاصل ما ذكر أولاً ونتيجة له لا يخلو عن نوع تكلف كما لا يخفى على المتامل في السياق.

التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات أطرافها الضرورية بلا نزاع، فكيف يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق؟ قلت: **المراد بالعلم السابق هو التصديق** ولك أنْ تجعل قوله: فإن قلنا إلى آخره مرجعاً للنزاعين معاً، فإن الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري أيضاً، والمفسر بما لا يتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذي تكون مفرداته نظرية إذا أريد أنه لا يتوقف على نظر يتضمنه **أو يكون كاسباً** له بالذات.

[المقصد الخامس عشر: علم لا معلوم له]

(أثبت أبو هاشم علماً لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فإنه) **أي المستحيل** (**ليس بشيء والمعلوم شيء**) فهاهنا علم لا معلوم له، وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لا

قوله: (المراد بالعلم السابق إلخ) أي في التصديق الضروري إذ لا شبهة في توقف التصديق الضروري على أطرافه الضرورية، فلو أجري العلم فيه على إطلاقه يلزم انتفاء التصديق الضروري مطلقاً. وأما التصور الضروري، فلا فائدة في تقييد العلم السابق عليه بالتصور لأن التوقف على التصديق يستلزم التوقف على التصور بناء على توقف التصديق على تصور أطرافه، فالعلم السابق فيه على عمومه، ولهذا لم يقل: المراد بالعلم السابق ما يكون من جنس ذلك الضروري، ليشمل التصور أيضاً وعلى هذا التفسير تكون التصورات المركبة وتصورات الإعدام وتصورات النسب الضرورية وأمثالها خارجة عن الضروري داخلة في النظري لسبق العلم بالأجزاء والملكات والمنتسبات عليها، والقائل به يلتزمه بخلاف ما إذا لم يقيد العلم السابق في التصديق الضروري فإنه يلزم انتفاؤه بالكلية.

قوله: (أو يكون كاسباً إلخ) كلمة أو لمجرد التخيير في العبارة.

قوله: (فإنه أي المستحيل ليس بشيء إلخ) ينتج من الشكل الثاني أن المستحيل ليس بمعلوم ولا شك في تعلق العلم به أو يحكم والحق عليه فثبت علم لا معلوم له.

قوله: (المراد بالعلم السابق هو التصديق) إنما لم يقل: المراد بالعلم السابق يكون من جنس ذلك الضروري حتى يشمل التصور أيضاً، لأن كون النزاع لفظياً على الوجه الذي حققه الشارح إنما يتأتى في التصديق دون التصور على أنه لو فسر الضروري مطلقاً بما لا يتوقف على علم سابق من جلسه يخرج التصورات الضرورية المركبة وإخراجها عن الضروري بعيد جداً، فينبغي أن يفسر التصور الضروري بما لا يتوقف على نظر وإن فسر التصديق الضروري بما لا يتوقف على تصديق سابق، ومما ينبغي أن يعلم أن تفسير التصديق الضروري بهذا يستدعي أن لا يكون التصديق الذي يستغني حكمه عن النظر ويتوقف طرفاه عليه ضرورياً لكونه متوقفاً على تصديق سابق، وهو التصديق بمناسبة المبادئ لأطرافه النظرية فتأمل.

معلوم له. (قال الإمام الرازي: هو تناقض فإن المعلوم لا معنى له إلاّ ما تعلق به العلم) فإذا قيل: المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة قولنا: المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقاً له. (قال الآمدي: له أن يصطلح على أن لا يسميه معلوماً) أي يصطلح على أن متعلق العلم إذا كان مستحيلاً لا يسميه معلوماً، وإذا لم يكن مستحيلاً يسميه معلوماً، لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه: قال المصنف: (والإنصاف أن لا تظن بكلمة تخرج من فم أخيك السوء) أي الخطأ (فتطلب) عطف على أن لا تظن (له) أي لذلك الخارج من فيه (محملاً) في الصحة (ما استطعت وهلا يحمل كلامه) أي كلام أبي هاشم الذي نقل عنه (على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل) أي ليس لنا سبيل إلى إدراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه، (فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين) أو الضدين (فتصوره) أي تصور المستحيل (إما

قوله: (السوء بالضم) مفعول لا يظن والظن بمعنى التهمة.

قوله: (عطف على أن لا تظن) في بعض النسخ بدون كلمة ان وهو الظاهر وفي أكثر النسخ بكمة ان وهو سهو من قلم الناسخ لا وجه له إلاّ أن يقال: المراد عطف على لا تظن في ان لا تظن لظهور انه لا يصح العطف على المجموع وإنما اختار هذه العبارة لقبح الانفكاك بين الموصول والصلة.

قوله: (إن المستحيل إلخ) لأن الصورة العقلية موجودة خارجي من الكيفيات النفسانية ومتحدة بالمعلوم، فلو كان للمستحيل بخصوصه صورة في العقل لكان ماهيته موجودة في الخارج بالوجود الأصيلي ليترتب الآثار عليه ولا أقل من كون الشخص عالماً به، فلا يكون ماهيته مقتضية لامتناع الوجود وهذا كالواجب ليس له بخصوصه صورة في العقل، وإلا لزم قيام ماهيته بالغير في الخارج بخلاف المعدوم الممكن، فإن حصول صورته المخصوصة في العقل، إنما يقتضي ان يكون له وجودا أصيلي من حيث قيامه بالذهن ولا يكون له وجود في خارج الذهن ولا محذور فيه.

قوله: (فتصوره أي تصور المستحيل إلخ) في فصل من المقالة الأولى من الخامس من منطق الشفاء، وهاهنا موضع شك في أن المعدوم الذات المحال الوجود كيف يتصور إذا سئل عنه بما هو حتى يطلب بعد ذلك، هل هو فإنه إن لم يحصل له في العقل معنى كيف يتصور بأنه حاصل أو غير حاصل والمحال لا صورة له في الوجود، فكيف يوجد عنه صورة في الذهن يكون ذلك المتصور معناه؟ فنقول في جوابه: إن هذا المحال إما أن يكون مفرداً لا تركيب فيه ولا

قوله: (عطف على أنْ لا تظن) لا يخفى انه عطف على لا تظن وإنما أورد لفظه أن تمي المعطوف عليه ليعلم بإيراد عامل النصب انه منصوب.

على سبيل التشبيه بأن يعقل) مثلاً (بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال: **مثل هذا الأمر) الذي تعقلناه** بين السواد والحلاوة (لا يمكن حصوله بين السواد والبياض) فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض؛ إذ لم يحصل منه في العقل إلاّ صورة بطريق المقايسة والتشبيه (**وأما على سبيل النفي** بأنْ يعقل أنه لا يمكن أنْ يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض) فقد يعقل هاهنا المستحيل المخصوص

تفصيل، فلا يمكن أن يتصور النسبة إلا بنوع من المقابلة بالوجود وإلاّ بالنسبة إليه كقولنا: الخلاء وضده فإن الخلاء يتصور بأنه للأجسام كالمقابل وضديته يتصور بأن اللّه تعالى، كما للحار البارد، فيكون المحال متصوراً بصورة أمر ممكناً ينسب إليه المحال ويتصور نسبته إليها، وأما في ذاته، فلا متصور أو لا معقولاً ولا ذات له، وأما الذي فيه تركيب وتفصيل مثل عنقاء وإنسان ما يطير، فإنما يتصور أولا تفاصيله التي محاله، ثم يتضور لتلك التفاصيل اقترانه على قياس الاقتران الموجود في تفاصيل الأشياء الموصوفة المركبة الذوات، فيكون هناك أشياء ثلاثة: اثنان منها جزآن كل ما يقرؤه موجود، والثالث تأليف بينهما وهو من جهة تأليف متصور بسبب أن التأليف من جهة ما هو موجود، فعلى هذا النحو يعطي دلالة اسم المعدوم، فيكون المعدوم إنما يتصور متقدماً للموجودات انتهى. وخلاصته أن المستحيل لا يحكم عليه بحكم ثبوتي حتى يستدعي وجوداً بخصوصه ما في الخارج أو في الذهن بأحكام نسبية تستدعي تعقله بوجه ما، وذلك حاصل لتقدم تصور الموجودات المشابهة له، والموجودات التي هي أجزاء له وبما ذكرنا اندفع ما توهم من أنه لو تم دليل الوجود الذهني يوجب أن يكون للمستحيل بخصوصه وجود في العقل ،وما في شرح المقاصد من أن ما ذكر ابن سينا اعتراف بأن العلم بالمستحيل ليس الصورة، ثم اعلم أن الترديد الذي ذكره المصنف وتبعه الشارح، ليس في كلام الشيخ أصلاً، مع انه يرد أن صورة التشبيه أيضاً الحكم على سبيل النفي كما يدل عليه قول المصنف مثل هذا الأمر الذي تعقلناه، ولا يمكن حصوله بين السواد والبياض، إذ لا يمكن أخذه معدولة وإلا اقتضى وجود المثل لما تعقلنا بخصوصه في الخارج أو في الذهن أعني الاجتماع المستحيل، وأن خلاصة ما ذكره بقوله وأما على سبيل النفي أنه يعقل بوجه عام ثم يحكم عليه النفي، ولا شك أن في الصورة النسبية آلة الملاحظة والحكم هو القدر المشترك، فلا فرق بين الوجهين، وغاية التوجيه أن بيان تصوره بوجه عام بطريقين.

قوله: (مثل هذا الأمر الذي تعقلناه إلخ) أشار بذلك إلى أنه ليس معنى تعقله على سبيل التشبيه أنه بالتشبيه تعقل حتى يرد عليه أن التشبيه لكونه نسبة تعقلها وهو فرع تعقل الطرفين، فلا بد من تصور المستحيل سابقاً على التشبيه، ويعود الإشكال، بل المراد أن في العقل صورة للوجود إذا أضيف المثل إليه كان مرآنا لملاحظة المستحيل فالحكم عليه بأحكام سلبية.

قوله: (وأما على سبيل النفي إلخ) أي المستحيل في نفسه من غير مقابلة إلى شيء آخر فإن تعقله باعتبار عام بسلب الوجود عنه.

باعتبار أمر عام هو كونه مفهوماً مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه. وكذا الحال في شريك الباري تعالى، فإنه لا يتصور إلاّ على سبيل التشبيه بأنْ يعقل شيء نسبته إليه تعالى كنسبة زيد إلى عمرو، أو على سبيل النفي بأن يعقل أنه لا يمكن **مفهوم هو شريك له تعالى**: (**وبالجملة فلا يمكن تعقله**) أي تعقل المستحيل (**بماهيته**) من حيث خصوصيتها، (بل باعتبار من الاعتبارات) التشبيهية أو العامة **وعلى هذا فقول أبي هاشم** معناه أنّ هناك علماً وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كما عرفته، **ويحتمل أنْ يقال**: معناه أن هناك علماً وليس له معلوم متقرر ثابت، فإن المستحيل لا نقرر له أصلاً بخلاف الممكنات، فإنها ثابتة عندهم في العدم أيضاً.

[المقصد السادس عشر: العلم الحادث بالكليات أو الجزئيات]

(محل العلم الحادث) سواء كان متعلقاً بالكليات أو الجزئيات (غير متعين عقلاً عند أهل الحق، بل يجوز) عندهم عقلاً (أن يخلقه اللّه تعالى في أي جوهر أراد) من جواهر بدن الإنسان وغيرها، لأن البنية ليست شرطاً للحياة والعلم، فأي جزء من أجزائه قام به العلم كان عالماً (**لكن السمع** دل على أنه) أي محل العلم (هو

قوله: (ويحتمل أن يقال إلخ) وليس هذا هو المذكور أولاً في المتن، فإن حاصله أن المعلوم شيء، فلا يكون المستحيل معلوماً، وحاصل هذا انه ليس المراد نفي المعلوم مطلقاً، بل المراد نفي المعلوم المتقرر الثابت.

قوله: (لكن السمع) أي ظاهراً فإن القلب حقيقة في اللحم الصنوبري، وإما أن يراد بالقلب النفس الناطقة لتقلبه من حال إلى حال أو لتقلبه بين الحبة العالية والسافلة، أو لأنه محل

قوله: (مفهوم هو شريك له تعالى) لاخفاء في صدق المفهوم على الذات، نعم لو قال: ذات هو شريك له لكان أظهر.

قوله: (وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته) لا يخفى أن دليل الوجود الذهني الذي يدل على وجود الممتنعات بأنفسها في الذهن لا يلائم هذا التحقيق الذي ذكره ابن سينا فليتامل فيه.

قوله: (وعلى هذا فقول أبي هاشم) لا يخفى أن هذا يعم كل معقول بوجه اللهم إلاّ أن يقال: قوله: لا معلوم له بمعنى انه لا يمكن تعلق علم ما به من الحيثية المذكورة.

قوله: (ويحتمل أن يقال: معناه) وعلى هذا يحتمل أيضاً أن يقال: معنى كلامه أن هناك علماً وليس له معلوم موجود، فإن كلمة إلاّ لنفي الجنس فيتبادر منه سلب الوجود وعلى كل من التقادير لا تكون الكاف في قوله: كالعلم بالمستحيل مقحمة بل للتمثيل لأن الحال في

القلب، قال تعالى: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾ [ق:٣٧]، وقال تعالى: ﴿فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها﴾ [الحج:٤٦]، وقال: ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ [محمد:٢٤]، هذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم، فالأشاعرة قضوا باستحالة بقائه كسائر الأعراض عندهم، وأما المعتزلة فقد أجمعوا على بقاء العلوم الضرورية التي لا يتعلق بها التكليف، واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها، فقال الجبائي: إنها ليست باقية **وإلاّ لزم أنْ لا يكون** المكلف بها حال بقائها مطيعاً ولا عاصياً ولا مثاباً ولا معاقباً مع تحقق التكليف، وهو باطل بناء على لزوم الثواب أو العقاب على ما كلف به، **وخالفه أبو هاشم** في ذلك وأوجب بقاء العلوم مطلقاً. (**وقال الحكماء: محل الكليات النفس الناطقة** المجردة بذاتها) عن المادة وتوابعها وإن كانت متعلقة بها، أي متصرفة فيها ومدبرة لها (ومحل الجزئيات المادية (المشاعر العشر) أي الحواس (الظاهرة والباطنة وسنفصلها) أي الناطقة المجردة وأحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها (تفصيلاً) تاماً وافياً بمعرفة

الروح الحيواني الذي هو ومتعلق بالناطقة أو لا بالذات، فهو خلاف الظاهر والنصوص على ظواهرها ما لم يصرف صارف.

قوله: (وإلاّ لزم أن يكون إلخ) لعدم كونها مقدورة التحصيل لامتناع تحصيل الحاصل، ولا مقدورة البقاء بعد الحصول لازماً لها.

قوله: (وخالفه إلخ) بناء على أنها مقدورة البقاء لعدم مباشرة ما يلزمها.

قوله: (وقال الحكماء) هاهنا خلافان الأول: إن محل ارتسام الكليات النفس الناطقة ومحل ارتسام الجزئيات المشاعر فهي عند النفس كالفتحة عند الناظر، وقال البعض: إن المدرك للكليات والجزئيات بواسطة الآلات، الثاني: إن المدرك للكليات والجزئيات هي النفس، وقال البعض: إن المدرك للكليات هي النفس والمدرك للجزئيات هي المشاعر، كما في الحيوانات

الممكنات الخيالية أيضاً كذلك كما تقتضيه قاعدة الاعتزال، وأما على ما حمله عليه المصنف فالظاهر أنها مقحمة.

قوله: (وخالفه أبو هاشم) قد سبق الإشارة في سابع مقاصد المرصد الأول الذي في الأبحاث الكلية للأعراض إلى أن ما ذكره هاهنا مناقض لما ذكره هناك، وبسطنا القول فيه بعض البسط فلينظر ثمة.

قوله: (وقال الحكماء: محل الكليات النفس الناطقة) قال المشايخ في التوفيق بين العقل والشرع: إن المراد بالقلب هو النفس الناطقة باعتبار تقلبه بين الاستفاضة من الأمور العالية والإفاضة على الأشباح السافلة بقرينة العلمية وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام: «قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء».

ماهيتها وكيفية إدراكاتها بحسب الطاقة البشرية، (ومنهم) أي ومن الحكماء (من يرى أنَ المدرك للجزئيات أيضاً، هو النفس الناطقة، ولكن) إدراكها للكليات بذاتها وللجزئيات (بواسطة الآلة) الجمسانية (فإنها) أي الناطقة (تحكم بالكلي على الجزئي) في مثل قولك: زيد إنسان (فلا بد أن تكون عاقلة لهما) لأن الحاكم يجب أن يحضره المحكوم عليه والمحكوم به (وسيأتي الكلام فيه) أي فيما ذكرناه فإنه سنبين لك في مباحث النفس أنَّ المدرك للجميع هو النفس، لكن صور الكليات ترتسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في آلاتها، فتلاحظها النفس من هناك.

العجم، والتحقيق أن المدرك للكل هي النفس وأن ارتسام الجزئيات في الآلات كما بينه الشارح فعبارة المتن لا تخلو عن اختلاف ميل قابل المحل بالمدرك.

[النوع الثالث]

من أنواع الكيفيات النفسانية (الإرادة وفيها) أي في الإرادة وفي بعض النسخ وفيه أي في هذا النوع (مقاصد) سبعة.

[المقصد الأول: تعريف الإرادة]

(**الأول في تعريفها قيل: إنها**) أي الإرادة (اعتقاد النفع أو ظنه)، واالقائل بذلك كثير من المعتزلة، قالوا: إن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل على السوية، فإذا حصل **اعتقاد النفع أو ظنه** في أحد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر وأثر فيه قدرته (وقيل:) ليس الإرادة ما ذكر من الاعتقاد أو الظن، بل هذا هو المسمى بالداعية، وأما الإرادة فهي (ميل يتبع ذلك) الاعتقاد أو الظن، كما أنَّ الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر أو ظنه، **وليست الإرادة من قبيل الاعتقاد** والظن (**فإنا نجد من أنفسنا** بعد اعتقاد أن الفعل

قوله: (الأول في تعريفهما) بعد الاتفاق على أن الإرادة مرجحة لأحد طرفي المقدور عن القادر اختلفوا في حقيقتها وهذا الاتفاق لا بد من مراعاته حتى يتم الاستدلال المذكور من كل فريق.

قوله: (اعتقاد النفع) اعتقاداً وهي تخيل اللذة، كما في الحيوانات العجم أو تعقلياً يتبع الفكر، كما في الإنسان.

قوله: (إن نسبة القدرة إلخ) حاصله: إن اعتقاد النفع أو ظنه يرجح أحد طرفي الفعل وكل ما هذا شأنه فهي الإرادة إما الصغرى فلما ذكر الشارح وإما الكبرى فبالاتفاق.

قوله: (وليست الإرادة من قبيل الاعتقاد إلخ) يعني أن قوله: فإنا نجد إلخ، دليل على المدعى الضمني وهو أن الإرادة ليست اعتقاد النفع أو ظنه وليست دليل الصريح وهو أنّه ميل يتبع الاعتقاد لأن حاصله أنا نجد بعد الاعتقاد المذكور ميلاً مترتباً عليه مغايراً له، وإذا كان

قوله: (اعتقاد النفع أو ظنه) للحيوانات العجم أفعال اختيارية فإما أن يقال بالفرق بين الأفعال الاختيارية والإرادية، وإما أن يقال بوجود الاعتقاد فيها، وإما أن يخص التفسير بإرادة الإنسان والآخر أقرب لأن الحركة بالإرادة مأخوذة في تعريف مطلق الحيوان، ومن البين انتفاء الاعتقاد والظن في الحيوانات العجم.

قوله: (فإنا نجد من أنفسنا) يعني أنا نجد ميلاً هو مرجح لأحد المقدورين، والمرجح هو الإرادة فيكون الميل هو الإرادة ورد عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون المرجح شيئاً آخر لا يعتبر فيه

الفلاني فيه جلب نفع أو دفع ضر ميلاً إليه) مترتباً على ذلك الاعتقاد، **(وهو) أي الميل** الذي نجده (أمر مغاير للعلم) بالنفع أو دفع الضر (ضرورة) لا شبهة فيها، وأيضاً فإن القادر كثيراً ما يعتقد النفع في فعل أو يظنه **ومع ذلك لا يريده** ما لم يحصل له هذا الميل، وقد أجيب عن ذلك بأنا لا ندعي أن الإرادة اعتقاد النفع أو ظنه مطلقاً، **بل نقول: هي اعتقاد نفع** له أو لغيره **ممن يؤثر خيره** بحيث يمكن **وصوله** إلى أحدهما بلا ممانعة مانع من تعب أو معارضة، **والميل الذي ذكرتموه إنما يحصل** لمن لا يقدر

كذلك لا يكون الاعتقاد المذكور مرجحاً لأحد الطرفين، فلا يكون إرادة وأما إن المرجح هو الميل، فلا يجوز أن يكون المرجح مجموعهما أو أمراً آخر سواهما فاندفع ما توهم أن قوله: وليست الإرادة من قبيل إلخ تكرار وإن الدليل لا يثبت المدعى وأما إنهما الميل فيحتاج إلى مقدمة أخرى ظاهرة وهي حصول الترجيح بعده من غير توقف على أمر آخر فالمرجح هو الميل والاعتقاد علة له، فلا تكون الإرادة مجموعهما ولا أمراً سواهما.

قوله: (وهو الميل إلخ) فإن قلت: قد علمت هذه المغايرة من البعدية المستفادة من قوله نجد من أنفسنا بعد اعتقادنا إلخ. قلت: المستفاد من ذلك كونه مغايراً للاعتقاد المخصوص وأما أنه ليس من جنس اعتقاد النفع، فلا يجوز أن يكون اعتقاد النفع مرتباً على اعتقاد نفع.

قوله: (ومع ذلك لا يريده) فقد انفكت الإرادة عن الاعتقاد إلى لقاء حصوله للسياق، فلا تكون هي الاعتقاد وأما أنه الميل فلما مر من أنه إذا حصل حصل الترجيح (كذا).

قوله: (ممن يؤثر خيره) متعلق بقوله: أو لغيره، فإنّ اعتقاد النفع للغير، وإن كان يمكن حصوله من غير ممانعة ليس مرجحاً لأحد طرفي الفعل ما لم يؤثر المعتقد حينئذ ذلك الغير بخلاف اعتقاد النفع نفسه فإذا أمكن حصوله من غير ممانعة بشيء لا يتوقف الترجح على آخر ويصرف قدرته إليه.

قوله: (وصوله) أي وصول النفع إلى أحدهما أي المعتقد والغير.

قوله: (والميل المذكور إلخ) فصاحب الميل المذكور سابق إلى الفعل غير مريد له بعدم تحقق الاعتقاد المذكور من ممانعة نقصان العدة وإن حصل له اعتقاد النفع مطلقاً.

الميل لا بالعينية ولا بالجزئية كما سينقله عن الأشاعرة، أو يكون مجموع أمور يكون الميل جزءاً أخيراً منها فلا تكون الإرادة ميلاً فقط كما هو مدعاهم.

قوله: (ومنع ذلك لا يريده) اي لا يقال له المريد.

قوله: (بل نقول: هي اعتقاد نفع الخ) ضمير له ولغيره للمعتقد المفهوم من الاعتقاد، وضمير وصوله إلى النفع وضمير خيره إلى المعتقد، والغير على سبيل البدل وضمير أحدهما إليهما جميعاً، وممن يؤثر في موضع الصفة للاعتقاد أي اعتقاد كائن ممن يؤثر وهو للاحتراز عمن اعتقد النفع ولا يختاره فلا يكون باعثاً له على الفعل.

قوله: (والميل الذي ذكرتموه إنما يحصل الخ) فإن قلت: الميل المذكور إن كان إرادة

على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة إذ يكفيه العلم، والاعتقاد على قياس الشوق إلى المحبوب، فإنه حاصل لمن ليس واصلاً إليه دون الواصل إذ لا شوق له، وهذا الذي ذكرناه من تعريفي الإرادة، إنما هو على رأي المعتزلة. (وأما) الإرادة (عند الأشاعرة، **فصفة مخصصة** لأحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي يقولونه، فنحن لا ننكره) في الشاهد (لكن) ذلك الميل (ليس إرادة **فإن الإرادة بالاتفاق** صفة مخصصة لأحد المقدورين) بالوقوع (وسنبين) في المقصد الثالث من هذا النوع (أنها) أي الصفة المخصصة المذكورة (غير الميل) **وليست** أيضاً مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع (**ثم حصول الميل** في الشاهد لا يوجب حصوله في الغائب) وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما، **فلا يصح تفسير مطلق الإرادة بالميل**.

[المقصد الثاني: الإرادة القديمة توجب المراد]

(الإرادة القديمة توجب المراد) أي إذا تعلقت إرادة اللّه تعالى بفعل من أفعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن إرادته (اتفاقاً) من أهل الملة **والحكماء أيضاً**، وأما إذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الأمر هو

قوله: (فصفة مخصصة إلخ) أي مغايرة للاعتقاد والميل المذكورين ليصح المقابلة.

قوله: (فإن الإرادة بالاتفاق إلخ) حاصله أن الإرادة مرجحة ولا شيء من الميل والاعتقاد بمرجح فلا تكون الإرادة شيئاً منهما، أما الصغرى فبالاتفاق، وأما الكبرى فما سنبين في المقصد الثالث.

قوله: (وليست إلخ) زاده لأن العنوان في المقصد الثالث.

قوله: (ثم حصول الميل إلخ) كلمة ثم للتراخي والتنزيل في الرتبة.

قوله: (فلا يصح إلخ) فلا بد من القول بأن إرادة الغائب أمر سوى الاعتقاد والميل فلم لا يقولون في الشاهد أيضاً بالدليل على تغاير الإرادتين بالماهية؟.

فالتعريف غير جامع، وإن لم يكن يلزم خلو القادر قدرة غير تامة عن الإرادة بالنسبة إلى مقدوره الذي لا يقدر عليه قدرة تامة، قلت: نختار الثاني ونمنع الملازمة لتحقق متبوع ذلك الميل الذي هو الإرادة، أعني اعتقاد النفع على أن بطلان اللازم ممنوع فإن فيه التمني، لا الإرادة، كما يشير إليه في المقصد الخامس.

قوله: (فلا يصح تفسير مطلق الإرادة بالميل) قيل: الظاهر أن المراد بالإرادة هاهنا هي الإرادة الحادثة التي هي من الكيفيات النفسانية على ما صرح به في العنوان وتفسيرها باعتقاد النفع إليه أو ظنه مما يؤيده فإن القديم لا يصح فيها ذلك.

قوله: (والحكماء أيضاً) مبني على أنهم قائلون بالإرادة وإن قالوا بوجوب مشيئة الفعل.

الإرادة فإن الأمر لا يوجب وجود المأمور به، كما في العصاة (وأما) الإرادة (الحادثة، فلا توجبه اتفاقاً) يعني أن إرادة أحدنا إذا تعلّقت بفعل من أفعاله فإنها لا توجب ذلك المراد **عند الأشاعرة، وإن كانت مقارنة له** عندهم، ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متأخري المعتزلة، (وجوزه النظام) والعلاف وجعفر بن حارث وطائفة من قدماء معتزلة البصرة (إيجابها) أي إيجاب الإرادة الحادثة (للمراد إذا كانت) تلك الإرادة (قصداً إلى الفعل وهو) أي القصد إلى الفعل (**ما نجده من أنفسنا** حال الإيجاد) أي حال إيجادنا للفعل (لا عزماً عليه) لأن الإرادة إذا كانت عزماً على الفعل لم توجب المراد (فإنه قد يتقدم) العزم (على الفعل)، فلا يتصور إيجابه إياه واستدلوا على ذلك بأن العزم توطين النفس على أحد الأمرين بعد سابقة التردد فيهما (والعزم) الذي هو هذا التوطين (يقبل الشدة والضعف) ويتقوى شيئاً فشيئاً (حتى يبلغ إلى درجة الجزم) فيزول التردد بالكلية (ومع ذلك فقد لا يكون) العزم الواصل إلى مرتبة الجزم (مقارناً) للفعل (ولا قصداً) إليه (بل) يكون (جزماً بأنه سيقصد) الفعل فيكون متقدماً على الفعل لغير موجب له (وربما يزول) ذلك العزم أي الجزم (لزوال شرط) من شرائط الفعل (أو حدوث مانع) من موانعه، فلا يوجد الفعل بعده أيضاً، وإذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجباً للفعل، فالذي لم يبلغه كان أولى بعدم الإيجاب فهؤلاء أثبتوا إرادة وتقدمة على الفعل بأزمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وإرادة مقارنة له هي القصد وجوزوا إيجابها إياه، **وأما الأشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الإرادة بل أمراً مغايراً لها**.

قوله: (اتفاقاً) لكون التخلف دليل العجز والإمكان.

قوله: (والحكماء) حيث قالوا: إن إرادته تعالى هو لعلم بالنظام الأكمل من يتأخر بحيث تبعه الوجود.

قوله: (بأن معنى الأمر هو الإرادة) أي إرادة فعل الغير والظاهر بأن إرادة فعل الغير هو الأمر به.

قوله: (عند الأشاعرة) فالمراد بالاتفاق اتفاق منا.

قوله: (ما نجده من أنفسنا إلخ) أي القصد التام المقارن للقدرة المستجمعة.

قوله: (وإن كانت مقارنة له) أي على سبيل الوجوب وبهذه المقارنة صح تفسيرها بالصفة المخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع وإن لم يتحقق الإيجاب.

قوله: (إذا كانت قصداً إلى الفعل) قد سبق الآن ان الإرادة عند المعتزلة إما اعتقاد النفع أو ظنه وإما ميصل يتبعه، فالظاهر ان القصد والعزم عند بعضهم من مراتب الاعتقاد أو الميل حتى لا يكون جعلهم الإرادة عبارة عن إحداهما مخالفاً لما سبق، ولكن في الأول بعد ظاهر فتدبر.

قوله: (وأما الأشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الإرادة) تخصيص القول بان العزم لم

[المقصد الثالث: الإرادة غير مشروطة باعتقاد النفع]

(الإرادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه) وذلك أن الإرادة توجد بدونهما فلا تكون عين أحدهما ولا مشروطة به أيضاً، **فلا يصح تفسيرها بأحدهما أصلاً** (**خلافاً** للمعتزلة) الذين فسروها بواحد منهما (لنا) في وجود الإرادة بدونهما (أنَّ الهارب من السبع إذا عنّ) أي ظهر (**له طريقان متساويان**) في الإفضاء إلى مطلوبه الذي هو النجاة منه (**فإنه**) مع كونه ملجأ في الهرب (يختار أحدهما) بإرادته، (**ولا يتوقف**) في ذلك الاختيار (على ترجح أحدهما لنفع) يعتقده (فيه ولا

قوله: (**بل أمراً مغايراً لهما**) يتقدم على وجود الفعل زماناً لما تقرر عندهم أن فعل المختار حادث وإن ناقش فيه الآمدي كما مر.

قوله: (**فلا يصح تفسيرها إلخ**) لاحداً لعدم الاتحاد ولا رسماً لعدم اللزوم.

قوله: (**خلافاً إلخ**) فإنهم يقولون بالغيبة بأحدهما فضلاً عن الاشتراك.

قوله: (**طريقان متساويان**) وبانه لا يخفى أن اعتبار التساوي لمجرد الاستظهار فإنّ الهارب والجائع والعطشان يختار أحد الأمرين من غير تصور المرجح واعتقاده سواء كان في نفس الأمر مرجح أم لا، وهو كافٍ في إثبات المطلوب.

قوله: (**ولا يتوقف إلخ**) في القاموس التوقف على التسمي التعب.

يجعلوه من قبيل الإرادة يشعر بأن القصد إرادة عندهم مع أنه ليس كذلك لما سبق في بحث القدم من أن القصد مقارن لعدم المقصود، والإرادة المفسرة بالصفة المخصصة مقارنة للمراد، اللهم إلاّ أن يراد العزم المطلق ويجعل شاملاً للقصد.

قوله: (**فلا يصح تفسيرها بأحدهما أصلاً**) فإن قلت: تفريع عدم صحة تفسير الإرادة بأحدهما على انتفاء العينية والمشروطية بما لا وجه له إذ لا دخل لانتفاء المشروطية في ذلك العدم حتى لو ثبت لم يصح ذلك التفسير أيضاً، قلت: بعد تسليم أنَّ التفريع علي ما ذكر لا على وجود الإرادة بدونهما له مدخل فيه، إذ لو تحققت المشروطية كان أحدهما لازماً للإرادة ضرورة لزوم الشرط للمشروط فكان يصح رسمها بلازمها وفيه أنه إنما يتم عند المحققين إذا كان اللازم محمولاً، اللهم إلاّ أن يقال: كان يصح رسمها حينئذ بأحدهما مسامحة، وإن لم يصح حقيقة فالمقصود المبالغة في نفي تلك الصحة كما يومي إليه لفظ أصلاً واعلم أنَّ ظاهر كلام المصنف يدل على أن المعتزلة قائلون بأن الإرادة مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه وليس كذلك، بل هي عندهم نفس أحدهما فاشار الشارح بزيادة قوله فلا يصح تفسيرها الخ إلى توجيه كلامه، ولكلام المصنف توجيه آخر أقرب مما ذكره الشارح وهو أنْ يحمل على أن الإرادة عندنا غير مشروطة بأحد الأمرين خلافاً للمعتزلة، أي بعضهم الذين قالوا بأنَّ أحدهما معيناً شرطاً لها فإنَّ من جعلها نفس الميل التابع للاعتقاد مثلاً جعل الاعتقاد شرطاً لها.

على ميل يتبعه، بل يرجح أحدهما) على الآخر (بمجرد الإرادة لا أقول : **لا يكون لفعل مرجح**) على عدمه فإنَّ الهارب بإرادته مرجح إياه على تركه، (بل) أقول : (لا يكون إليه) أي إلى الفعل (داع) باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع أو ميل تابع له، (ومعلوم بالضرورة أنه من دهشته) وحيرته (لا يخطر بباله طلب مرجح) يختار بسببه أحدهما، بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوى النجاة (و) معلوم بالضرورة أيضاً (أنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكراً) فيه (حتى يفترسه السبع، وكذلك العطشان إذا كان عنده قد حان من ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده) على الآخر (وكذلك جائع عنده رغيفان) متساويان من جميع الجهات، فإنه يختار أحدهما من غير داع يدعوه إليه، وإذا ثبت في هذه الأمثلة وجود الإرادة دون اعتقاد النفع أو ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما، إذ لا وجود للتابع بدون المتبوع (والمعتزلة ادعوا الضرورة بأن من استوى عنده الطرفان لا يرجح) باختياره (أحدهما) على الآخر (إلاّ لمرجح) يختص بذلك الطرف، فما دام الاستواء لايتصور منه ترجيح أصلاً (والجواب : منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الأمثلة المذكورة) فإنا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما تحققته، **فإن قيل**: من البين أنّ الفعل في هذه الأمثلة راجح على الترك، فلا تساوي فيما بينهما. **قلنا**: سلوك أحد الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس، فإذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك أحدهما وتركه على وجه مخصوص، وهو أن يتركه سالكاً للآخر، وأيضاً السلوكان أمران مقدوران متساويان وقد رجح أحدهما بلا

قوله: **(ولا على ميل إلخ)** الصواب أو لميل يتبعه عطفاً على لنفع لا على الترجيح فإنَّ الترجيح مشترك بينهما.

قوله: **(لا يكون للفعل مرجح)** أي فاعل مرجح الوجود على أنه يلزم وجود الممكن بلا موجد.

قوله: **(فإنَّ قيل إلخ)** يعني أنَّ اللازم مما ذكرتم التساوي في الصور الثلاث بين الفعلين أعني السلوكين والاثرين والاكلين ولا كلام فيه، إنما الكلام في تساوي الفعل والترك، ومن البين انّ الفعل فيها راجح على الترك لاعتقاد نفع النجاة عن الشبع والجوع والعطش في الفعل.

قوله: **(قلنا إلخ)** حاصله: أن التساوي فيها متحقق بين الفعل والترك المخصوص وإن لم يكن متحققا بالنسبة إلى الترك مطلقاً.

قوله: **(وأيضاً)** يعني أن المقصود إثبات ترجح أحد الطرفين بخصوصيه المتساويين بالإرادة على الآخر من اعتقاد نفع وميل وهو حاصل فيها لا إثبات ترجيح أحدهما على الآخر حتى يرد ما ذكر.

داع إليه وهو المطلوب، **نعم للمعتزلة أن يقولوا: ليس يلزم من فرض التساوي** وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده، **إذ لولاه** لم يختر شيئاً مما فرض تساويه **وليس يلزم** من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سبباً لعدم استثبات الشعور في الحافظة، فلأجل ذلك لا يعرف الهارب الآن أنه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا، وقد **قيل**: إذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فإن طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره **لأن القوة في اليمين أكثر**، والقوي يدفع الضعيف، كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه، وأما في القدحين والرغيفين **فيختار ما هو الأقرب إلى اليمين**.

[المقصد الرابع: الإرادة مغايرة للشهوة]

(**الإرادة مغايرة للشهوة**) التي هي **توقان النفس** إلى الأمور المستلذة (لوجهين:

قوله: (**ليس يلزم عن فرض التساوي**) هذا منع مقدمة لا دخل لها في الاستدلال لما عرفت أن المقصود أن الفاعل المريد في الصور الثلاث لا يطلب المرجح والداعي سواء وجد المرجح أو لا فالأولى الاكتفاء على منع المرجح في اعتقاده.

قوله: (**إذ لولاه إلخ**) الأولى ترك هذه المقدمة لأن السائل مانع لا مستدل مع أن هذه المقدمة هي المنازع فيها.

قوله: (**وليس يلزم إلخ**) دفع لما يقال: لو كان المرجح في اعتقاده لكان له شعور لذلك.، لأن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات، وهنا ليس كذلك لأنه لو سئل عن المرجح لتنبه، وحاصلة: أن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات، إن كان ذلك العلم ثابتاً عند الالتفات فلعله لم يثبت هاهنا لعارض من الدهشة والجوع والعطش، ولا يخفى ما في هذ المنع من المكابرة فإنهم يسألون عن المرجح حال الشروع في الهرب والأكل والشرب ما بينوا.

قوله: (**وقيل إلخ**) لا يخفى أن هذا لو تم، دل على وجود المرجح، لا على الاعتقاد به، والكلام فيه إلاّ أن يقال: إن ذلك العلم صار طبيعياً للاعتبار بذلك.

قوله: (**نعم للمعتزلة أن يقولوا الخ**) يمكن أنْ يقال: الجواب قد تم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريتها، ولا حاجة لنا إلى إثبات التساوي وعدم المرجح في الصورة المفروضة البتة، نعم لو أثبتنا ذلك يكون نقضاً لتلك الكلية التي ادعوا ضروريتها، بل عليهم أن يثبتوا تلك المقدمة الكلية إذ قد مر مراراً أن دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة، وأنى لهم ذلك الإثبات؟.

قوله: (**فيختار ما هو الأقرب إلى اليمين**) فإن قلت: يجوز أنْ يتساويا في القرب والبعد بالنسبة إلى اليمين ففي هذه الصورة يلزم ترجيح أحد المتساويين، قلت: لهم أن يقولوا: إن كان أحدهما في اليمين، والآخر في يساره يختار ماهو في يساره، لأن حركة اليمين إلى جانب اليسار

الأول: الإرادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة) **فإنها لا تتعلق** بنفسها بل باللذات، وإذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازاً عن الإرادة، كما قيل لمريض: ما تشتهي؟ **فقال: أشتهي أن أشتهي**، أي أريد أن أشتهي، (وفيه) أي في هذا الفرق (نظر تعرفه) أنت (مما اخترناه) في الإرادة (من التعريف) يعني أنه إذا فسر الإرادة باعتقاد النفع أو الميل التابع له، جاز تعلقها بنفسها لجواز أنْ يعتقد الشخص أن في اعتقاده لمنفعة فعل من الأفعال أو في ميله إليه نفعاً له ثم يميل إلى ذلك الاعتقاد وما يتبعه، **وأما إذا فسرت بما اختاره** من أنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع **فلا يجوز تعلقها**

قوله: (**لأن القوة في اليمين أكثر**) لبعده عن القلب الذي هو معدن الروح الحيواني المعين لقوة ما يجاوره بحرارته.

قوله: (**مغايرة للشهوة**) أي في الوجود كما يرشد إليه الدليل وصرح به الشارح.

قوله: (**توقان النفس إلخ**) أي اشتياقها إلى المستلذات الحسية، وفيه ظهر وجه آخر للمغايرة، فإن الاشتياق لا يقارن وجودياً ليشتاق بخلاف الإرادة.

قوله: (**الأول إلخ**) حاصله: أن الإرادة صفة من شأنها أن تتعلق بنفسها والشهوة صفة ليست من شأنها ذلك، فالإرادة غير الشهوة فلا يرد أن هذا الدليل لا ينفي كون الشهوة أخص من الإرادة لجواز أن يكون إرادة لا تتعلق بنفسها بناء على أن الإرادة قد تتعلق بنفسها وقد لا تتعلق.

قوله: (**دون الشهوة**) بناء على أنها ليست من المستلذات الحسية، وفيه أن الشهوة المخصوصة من الوجدانيات.

قوله: (**فإنها لا تتعلق إلخ**) إعادة للدعوى بعبارة أخرى بتنبيه بداهتها.

قوله: (**فقال: أشتهي أن أشتهي**) فإن مطلوبه مجرد الاشتهاء لا اشتهاء شيء معين، ولذا نزل الفعل المتعدي منزلة اللازم، فلوكان الاشتهاء بمعناه الحقيقي، لزم جود الاشتهاء عند عدم الاشتهاء، لأن المشتهى لا يكون موجوداً عند حال الاشتهاء، وليس مجازاً عند التمني لكون اشتهاء المريض أمراً ممكن الوقوع غير مستبعد فهو مجاز عن الإرادة إذ لا رابع.

أسهل كما أشار إليه، وإن كان أحدهما في الفوق والآخر في التحت يختار ما في التحت لأن الحركة الاختيارية تنضم هاهنا إلى الطبيعة، وإن كان أحدهما في القدام والآخر في الخلف يختار ما في القدام ووجهه أظهر.

قوله: (**توقان النفس**) يقال: تاقت النفس إلى شيء توقاً وتوقاناً أي اشتاقت.

قوله: (**وأما إذا فسرت بما اختاره**) وأيضاً إذا فسرت بذلك لم يصح ما ذكره الشارح من تعلق الإرادة بالشهوة، لأن الشهوة ميل جبلي غير مقدور كما صرح به في حواشي التجريد، قال في شرح المقاصد: هذا التفسير كما لا يقتضي كون الإرادة من جنس الاعتقاد أو الميل كذلك لا ينفيه وكذلك لا يقتضي كون متعلقها مقدوراً لجواز أنْ يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح والتخصيص لأحد طرفي المقدور ولهذا جاز إرادة الحياة والموت، قال:

بنفسها لأن إرادتنا ليست مقدورة لنا، وإلا احتاج حصولها فينا إلى إرادة أخرى، وهكذا إلى ما لا يتناهى، اللهم إلاّ أن يذكروا هذا الفرق على تقدير إقدار اللّه تعالى إيانا على الإرادة، فإن العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في أنَّ تلك الإرادة المقدورة هل أوجبه الأشاعرة، إذ لا يصدر فعل من فاعل قادر عالم به ذاكر له إلاّ بإرادته، **وقال الجبائي: يستحيل** كون الفاعل للإرادة مريداً لها بإرادة أخرى. الوجه (الثاني: أن الإنسان قد

قوله: (فلا يجوز تعلقها بنفسها) وكذا تعلقها بالشهوة لأنها أيضاً غير مقدورة لنا، فبطل ما مر من أنه إذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازاً عن الإرادة. قال في شرح المقاصد: التفسير المذكور لا يقتضي كونه متعلقاً مقدوراً، لجواز أن يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح لأحد طرفي المقدور، وإذا جاز إرادة الحياة والموت، فبطل ما قيل: إن متعلق الإرادة على هذا التفسير لا يكون مقدوراً، وصح ما قيل في الفرق من أن الإرادة تتعلق بالإرادة دون الشهوة، وفيه بحث. أما أولاً: فلأنه إذا جاز تعلقها بغير المقدور يكون من شأنها الترجح بغير المقدور أيضاً، فيكون أخذ المقدور في تعريفها لغواً؛ بل مخلاً، لأنه يلزم التعريف بالأخص. نعم لو كان هذا بيان حكم من أحكامها يصح ذلك. وأما ثانياً: فلأنه يلزم أن يكون هذا الشخص بالنسبة إلى الأفعال الطبيعية مريداً، فلا تكون الإرادة تابعة للعلم وأما رابعاً: فلأنه يلزم كون التمني نوعاً من الإرادة.

قوله: (وإلا احتاج إلخ) فلا يمكن تعلق الشيء بنفسه، فلا بد من إرادة مغايرة للإرادة الأولى، وتلك الإرادة الثانية يجوز تعلقها بنفسها بناء على أن الإرادة من شأنها ذلك على ما هو المفروض، فيكون هناك إرادة ثالثة تتعلق بالإرادة الثانية المقدورة على أن متعلقها لا يكون إلا

فيبطل ما قيل: إن متعلق الإرادة على هذا التفسير لا يكون إلاّ مقدوراً فيمتنع تعلقها بالإرادة، وصح ما قيل في الفرق ويمكن انْ يجاب بانَّ قيد الحيثية هو المتبادر من التعريف أي أنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور من حيث أنها كذلك، وحينئذٍ لا يتعلق بغير المقدور، وأما تعلقها بالحياة والموت فممنوع.

قوله: (لأن إرادتنا ليست مقدورة لنا) وما ذكره في حواشي التجريد في الفرق بين الشهوة والإرادة من انَّ الشهوة ميل جبلي غير مقدور بخلاف الإرادة فإما بناء على المشهور لا على التحقيق، وإما على أن المراد بالإرادة اعتقاد النفع أو ما يتبعه هذا، ولا يخفى عليك انَّ ما سيذكره من الجواب عن دليل الجبائي على استحالة كون الإرادة مرادة متات هاهنا.

قوله: (وقال الجبائي يستحيل إلخ) واحتج بان الإرادة المقدورة لو كانت مرادة للفاعل لكانت تلك الإرادة الثانية مفتقرة إلى إرادة ثالثة والثالثة إلى رابعة وهلم جراً إلى ما لا نهاية له، ويلزم التسلسل، المحال ورد بأن التسلسل إنما يلزم أن لو كانت كل إرادة مكتسبة مرادة مكتسبة، وليس يلزم ذلك، بل أمكن قطع التسلسل بالانتهاء إلى إرادة ضرورية حاصلة للفاعل يخلق اللّه تعالى كذا في أبكار الأفكار.

يريد شرب دواء كريه) غاية الكراهة (فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه) وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده إذا علم أن فيه هلاكه، فقد وجد كل واحدة من الإرادة والشهوة بدون الأخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود، وكذا الحال بين الكراهة والنفرة، إذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للإرادة، وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية، وقد يجتمعان أيضاً في حرام منفور عنه.

[المقصد الخامس: الإرادة والتمني عند أهل التحقيق]

(أنها) أي الإرادة (غير التمني فإنها لا تتعلق إلا بمقدور مقارن) لها **عند أهل التحقيق**، (والتمني قد يتعلق بالمحال) الذاتي (وبالماضي)، وقد توهم جماعة أن التمني نوع من الإرادة، حتى عرفوه بأنه إرادة ما علم أنه لا يقع أو شك وقوعه، **واتفق المحققون** من الأشاعرة والمعتزلة على أن التمني غير الإرادة، (والميل الذي يسمونه إرادة) كما مر (هو بالتمني **أشبه منه بالإرادة**) فتأمل.

مقدوراً، وهكذا الإرادة الثالثة يجوز تعلقها بنفسها، فتحتاج إلى إرادة رابعة وتكون الثالثة مقدورة وهلم جراً، وبما حررنا لك اندفع ما قيل: يجوز أنْ تكون إرادة الإرادة وما فوقها غير مقدورة فينقطع التسلسل، نعم يرد عليه أن اللازم من جواز تعلق الإرادة بنفسها الاحتياج إلى إرادة أخرى مغايرة بالذات واللازم التسلسل في التعلقات لا الإرادات.

قوله: (يستحيل إلخ) بناء على لزوم التسلسل كما مر والحق أن الاحتياج إلى إرادة أخرى مغايرة بالذات غيرلازم، وإلى مغايرة بالاعتبار لازم، لكن اللازم حينئذٍ التسلسل في التعلقات، فامتنع تعلق الإرادة بنفسها وإلا فلا.

قوله: (دواء كريه) أي يشيع بنفر عنه الطبع وليس المراد بالكراهة ما يقابل الإرادة ولا شبهة أن الشهوة اشتياق النفس إلى اللذة الحسي.

قوله: (عند أهل التحقيق) فإن ما هو متقدم على وجود المراد هو القصد والعزم وهو غير الإرادة، وعندي لا حاجة إلى قوله: عند أهل التحقيق إذ المراد بالمقارن مقابل الماضي، إذ لا تتعلق الإرادة بالماضي بخلاف التمني.

قوله: (أشبه منه بالإرادة) فإن ذلك الميل قد يتعلق بغير المقدور بخلاف الإرادة.

قوله: (واتفق المحققون إلخ) لكن اختلف قول أبي هاشم فيه فقال تارة: إنه قول القائل: ليست ما لم يكن كان وما كان لم يكن، وتارة: إنه ضرب من الاعتقاد والظنون، وتارة: إنه التلهف والتأسف.

قوله: (أشبه منه بالإرادة) لأن الميل عند عدم تمام القدرة كالتمني.

[المقصد السادس: إرادة الشيء كراهة ضده]

قال الشيخ الأشعري، وكثير من أصحابه: (**إرادة الشيء كراهة ضده بعينها إذ لو كانت**) إرادة الشيء (**غيرها**) أي غير تلك الكراهة، (**فإما مثلها أو ضدها فلا تجامعها**) لامتناع اجتماع المتماثلين والمتضادين، (**وإما مخالف لها**) **أي أمر لا يماثلها ولا يضادها** (**فيجامع ضدها**)، **بل يجامع كل واحدة منهما ضد الأخرى**، (**إذ**

قوله: (إرادة الشيء كراهة ضده) الكراهة صفة ترجح الفعل بالوقوع عين الصفة التي ترجح الترك بأحد طرفي المقدور باللاوقوع، كما أن الإرادة صفة ترجح وقوعه وإن أريد بالشيء المقدور فالمعنى الصفة ترجح أحد طرفي المقدور كالحركة بالوقوع عين الصفة التي ترجح أحد طرفي ذلك المقدور ضده كالسكون باللاوقوع، فالإرادة متعلقة بفعل الشيء عين الكراهة متعلقة من يفعل الضد، وكذا الحال في الترك وعلى التقديرين إرادة الشيء قد تتحقق بدون كراهة الضديات، بأن لا يخطر الضد بالبال أصلاً، وبالعكس وقد يجتمعان بأن يتصور عنده أيضاً الكراهة، ففي هذه الصورة إرادة الشيء، إما نفس كراهة ضده بالذات إنما التغاير بالاعتبار، فمن حيث التعلق بالشيء يكون إرادة من حيث التعلق بضده، فالشيخ الأشعري ذهب إلى اتحادهما بالذات، والدليل ناهض عليه لأنهما كانا متغايرين، وإما متماثلان أو متضادين فيمتنع اجتماعهما، أو متخالفان يجوز الانفكاك بينهما وليس لهما ضد واحد، وكل متخالفين هذا شأنهما يجوز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر، فيلزم اجتماع إرادة الشيء مع إرادة اجتماع كراهته مع إرادته على ما بينه الشارح، وكلاهما محال وعلى ما قررناه اندفع جواب المتن بالمنع والمعارضة، كما لا يخفى على الفطن، فهذا ما عندي في تحقيق هذا المقال والله أعلم بحقيقة الحال.

قوله: (إذ لو كانت) أي الإرادة غيرها أي تلك الكراهة رأي الشارح المسبوق فالكلام يمينه الإرادة الكراهة بجعل الضمير المستتر في كانت للإرادة، وضمير غيرها للكراهة، فاحتاج إلى تقدير الإضراب بقوله: بل يجامع منها ضد الآخر لأن قول المصنف: لكن ضد إرادة الشيء إرادة الضد، لا يترتب على قوله: فتجامع الإرادة والكراهة، واحتاج إلى تقدير استدراك أعين.

قوله: (أي أمر لا يماثلها) أشار بالتفسير مع ظهور المراد إلى وجه تذكير المخالف مع رجوع ضميره إلى الإرادة.

قوله: (فلا تجامعها) لكن يجوز أن يكون الشخص مريداً لشيء وكارهاً لضده في حالة واحدة.

قوله: (بل يجامع كل واحدة منهما ضد الأخرى) هذه الزيادة توطئة لقول المصنف: لكن ضد إرادة الشيء إلخ، فإن ذلك القول إنما يناسب هذه الزيادة، لا قوله: فيجامع ضده، بل

المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده)، كالحركة المخالفة للسواد فإنها تجامعه وتجامع البياض أيضاً، (ولكن) **ضد كراهة الضد** هو إرادة الضد، فيلزم جواز اجتماع إرادة الشيء مع إرادة ضده، لكن الإرادتين المتعلقتين بالضدين **متضادتان فلا** يجوز اجتماعهما، وكذا (ضد إرادة الشيء إرادة الضد) فإذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد إرادة الشيء (فيلزم كراهة الضد مع إرادته) **أي يلزم** جواز اجتماعهما، وإنما لم يقل: ضد إرادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم حينئذٍ كراهة الضدين، لأن استحالته ممنوعة **بخلاف استحالة إرادتهما** معاً، واستحالة إرادة الشيء مع كراهته، (وأنه) أي اجتماع كراهة الضد مع إرادته (محال، والجواب) عن استدلال الشيخ أنا (لا نسلم أن المخالف للشيء يجامع ضده **لجواز تلازمهما**) أي تلازم الشيء وتخالفه بأن يكون كل منهما ملزوماً للآخر، ولا شك أن الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم، فلا يجوز حينئذ اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد صاحبه، (و) جواز

قوله: (ولكن ضد كراهة) الشيء الضد هو إرادة الضد، وإن جعل ضمير كانت للكراهة، لأن الضمير يرد إلى أقرب المذكورات، وضمير غيرها للإرادة، وكذا الضمير المستتر في فيجامع ضدها للكراهة، والبارز للإرادة لم يحتج إلى تلك المقدمات، ويكون المحال اللازم حينئذ اجتماع كراهة الضد مع إرادته، فقط هو المذكور في المتن، ويكون الكلام منتظماً حق الانتظام، ويكون موافقاً لما هو مختار المصنف من جواز إرادة الضدين كما سيجيء.

قوله: (متضادتان) ليس المراد المعنى المصطلح لعدم كونها لذاتهما، بل المعنى لا يجتمعان في محل لاستلزامهما ترجيح الضدين معاً.

قوله: (أي يلزم إلخ) قدر الجواز لأنه اللازم من قوله: إذا المخالف للشيء يجوز الاجتماع معه ومع ضده.

المناسب له أن يقال: لكن ضده كراهة الضد إلخ، كما أشار إليه الشارح وهو ظاهر جداً ثم هذه الزيادة ليست زيادة أمر لا يفهم من كلام المصنف، بل يفهم من قوله: إذا المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده، كما لا يخفى.

قوله: (ولكن ضد كراهة الضد إلخ) إنما لم يقل: ضد كراهة الضد كراهة ضد هذا الضد كما أن ضد كراهة القعود كراهة القيام الذي هو ضده، لأن استحالة كراهة الضدين ممنوع، كما سيذكره الآن وليس كراهة الضدين ضدين.

قوله: (بخلاف استحالة إرادتهما) قد يمنع المصنف تلك الاستحالة أيضاً بعيد هذا لكن غرض الشارح هاهنا تقرير دليل الشيخ على وفق مدعاه، وفيه إيماء إلى اندفاع اعتراض المقاصد على استلزام إرادة الشيء كراهة ضده، بتقدير المغايرة على أن منع المصنف يدفعه تفسير الأشاعرة للإرادة كما ستطلع عليه.

قوله: (لجواز تلازمهما) فإن قلت: المتخالفان قسم من المتغايرين، والملازمة لا تجتمع

(كون الشيء) الواحد (ضداً للمتخالفين)، وعلى هذا أيضاً لا يجوز اجتماع الشيء مع ضد ما يخالفه، وإلا لجاز اجتماعه مع ضده (**كالنوم هو ضد للعلم والقدرة**) المتخالفين، ولا يجامعه شيء منهما (ثم ما ذكرتم) من الدليل (وإن دل) بظاهره (على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه، **وهو أن شرط كراهة الضد** الشعورية اتفاقاً) وضرورة، (وقد لا يشعر به) أي بالضد حال إرادة الشيء، إذ يجوز أن يخطر شيء بالبال وتتعلق به الإرادة مع الغفلة عن ضده، (فتنفك) حينئذٍ (الإرادة) المتعلقة بالشيء (عن كراهة الضد، فلا تكون) الإرادة (نفسها، وبالجملة **فاستلزام الشيء لنفسه** لا يتوقف على شرط) وهو ظاهر، واستلزام إرادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون حاصلاً مع حصول الإرادة، فلا تكون الإرادة نفس تلك الكراهة، ومنهم من قال: إن الشيخ لم يدع أن الإرادة عين الكراهة على الإطلاق، بل ادعى أن إرادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد، ولا يذهب عليك أنَّ مثل هذا الكلام **مما لا يلتفت إليه**، (وإذا ظهر التغاير) بين إرادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه

قوله: (**كالنوم إلخ**) وكالشك فإنه عند العدم والظن، فاستلزام الشيء لنفسه على تقدير التغاير الاعتباري، مما لا يلتفت إليه لأن الشيء لا يكون عين شيء في حال دون حال، ولأنه لوجود الكراهة حال عدم الشعور.

مع التغاير المصطلح، لأن صحة الانفكاك معتبرة فيه. قلت: استدلالهم على العينية بانتفاء المغايرة، حيث قالوا: إرادة الشيء كراهة ضده بعينها إذ لو كانت غيرها إلخ ينافي حمل التغاير على المصطلح، إذ لا يلزم من عدم التغاير الاصطلاحي العينية حينئذٍ لجواز التلازم.

قوله: (**كالنوم هو ضد للعلم والقدرة**) كون النوم ضداً للقدرة عند بعض الأشاعرة، وأما عند المعتزلة وكثير من الأشاعرة فهو ضد للعلم لا للقدرة.

قوله: (**وهو أن شرط كراهة الضد إلخ**) وزاد في شرح المقاصد أن شرط إرادة الضد الشعور به أيضاً، فقيل عليه إنه لغو في البين وليس كذلك بل فيه تأكيد الانفكاك فإنه، إذا أريد هذا ولم يكره ذلك المجهول أو كره ذلك، ولم يرد هذا المجهول، فقد تأكد معنى التغاير.

قوله: (**فاستلزام الشيء لنفسه إلخ**) إطلاق الاستلزام مبني على اعتبار التغاير، وقد يقال: مراد الشيخ ومتابعيه أن إرادة الشيء كراهة الضد، لكن بتعلق آخر للضد، فالشعور بالضد شرط هذا التعلق، فلا يدل على ما ذكره على تغايرهما بالذات وفيه تأمل.

قوله: (**مما لا يلتفت إليه**) لان مثل قولك: زيد عين عمرو في بعض الأحوال، وفي بعض الأحوال غير مما لا يسمع، وبالجملة حقيقة الإرادة لا تختلف بالشعور بضد المراد، وعدم الشعور به فلا وجه لادعاء أن إرادة الشيء الذي يكون ضده مشعوراً به نفس كراهة الضد المشعور، وإرادة الشيء الذي لا يكون ضده مشعوراً به غير كراهته، كما لا يخفى على المنصف.

(فهل الإرادة مستلزمة لكراهة الضد)؛ لا مطلقاً إذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة في بعض الصور، بل (بشرط الشعور به) أي بالضد، (مختلف فيه قال القاضي) أبو بكر (و) الإمام (الغزالي: مستلزمة) أي إرادة الشيء مع الشعور بضده، **تستلزم كون الضد مكروهاً** عند ذلك المريد، (والظاهر) عند المصنف (خلافه **لجواز أن يريد**) الشخص (**الضدين** كل واحد) منهما (من وجه إرادة على السوية، أو يترجح أحدهما بحسب ما فيه من نفع راجح) على نفع الآخر، فيكونان مرادين لا على السوية، وهذا الظاهر

قوله: (تستلزم كون الضد مكروهاً)، إذ لو لم يكن مكروهاً لجاز أن يكون مراداً، فيلزم جواز إرادة الضدين، فاندفع ما قيل: إنه يجوز أن لا تتعلق بالضد كراهة ولا إرادة الكثير من الأمور المشعور بها.

قوله: (لجواز إلخ) في شرح المقاصد هذا لا يبطل حكم القاضي بالاستلزام، ولا يثبت خلافه، لأنه إذا جاز إرادة الضدين من وجه يجوز كراهة كل منهما من وجه، نعم إنه يصلح في معرض الجواب عن استدلالهم المذكور، بمنع استحالة جواز إرادة الضدين لجواز أن يريد الشخص الضدين إلخ حتى لو أجيب بما أجاب به الشارح من أن متعلق الإرادة لا بد أن يكون مقارناً لها، فيلزم من إرادة الضدين اجتماعهما كان كلاماً على السند، انتهى. أقول: المراد أنه يجوز أن يريد الشخص الضدين من وجه من غير كراهة شيء منها، بأن يكون وقوع كل واحد منهما منفعة مع عدم المضرة، فحينئذٍ يتحقق إرادة الضدين من غير كراهتهما بوجه فبطل الحكم بالاستلزام.

قوله: (وتستلزم كون الضد مكروهاً) قال في شرح المقاصد: لو صح هذا لكان كراهة الشيء مستلزمة لإرادة ضده المشعور به، فيلزم من إرادة الشيء الذي له ضدان أن يكون كل منهما مكروهاً لكونه ضد المراد، ومراداً لكونه ضد المكروه، ولا محيص إلا بتجويزه عند تغاير الجهتين، أو تخصيص الدعوى بماله ضد واحد إلى هاهنا كلامه، وجوابه: منع الملازمة المذكورة، فإن دليل استلزام إرادة الشيء كراهة ضده لزوم إرادة الضدين على تقدير عدم الاستلزام، كما سيذكره الآن، ومثل هذا الدليل ليس بقائم على أن كراهة الشيء مستلزمة لإرادة ضده، لجواز كراهة الضدين بخلاف إرادتهما عند الأشاعرة.

قوله: (لجواز أن يريد الضدين) وأيضاً يجوز أن لا يتعلق بالضد إرادة ولا كراهة ككثير من الأمور المشعور بها، واعلم أن ما ذكره المصنف من جواز إرادة الضدين لا يصح في معرض إبطال حكم القاضي والغزالي بالاستلزام المذكور، لجواز أن يكون كل منهما مكروهاً أيضاً بجهة وإنما يصح في معرض الجواب عما لهما من الدليل الذي لم يذكره المصنف، وهو أنه لو لم يكن ضد المراد المشعور به مكروهاً لكان مراداً فيلزم إرادة الضدين وهو محال، لأن الإرادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان، فتأمل.

الذي ذكره إنما يتأتى إذا فسرت الإرادة باعتقاد النفع أو ما يتبعه، وأما إذا فسرت بصفة مخصصة لأحد طرفي الفعل مقارنة، **كما هو رأي الأشاعرة** فلا لأن إرادة الضدين تستلزم اجتماعهما معاً.

[المقصد السابع: الإرادة وتعلقها بالصفة]

(قال القاضي) من الأشاعرة (وأبو عبد اللّه البصري) من المعتزلة: (لا إرادة تفيد متعلقها صفة) زائدة على ذات المتعلق سواء كان المتعلق فعلاً أو قولاً، (فللفعل) تفيد (كونه طاعة) كالسجود بإرادته للّه تعالى، (ومعصية) كالسجود بإرادته للصنم، (وللقول) تفيد (كونه أمراً أو تهديداً فإن أرادا) أي القاضي والبصري (أنها) أي الإرادة (تفيد) متعلقها (صفة ثبوتية) موجودة في الخارج (منع) **كون الإرادة كذلك** (وما ذكراه) من كون الفعل طاعة أو معصية وكون القول أمراً أو تهديداً، وصف (اعتباري) لا تحقق له في الخارج، (كيف والقول لا وجود لجملته) معاً، (فكيف تقوم به صفة) وجودية وإن أرادا أنها تفيد متعلقها صفة اعتبارية، فذلك مما لا ينازع فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة.

قوله: (كما هو رأي الأشاعرة) فإن القصد المتقدم على الفعل يلزم عليه وليس بإرادة كما مر، فظهر ضعف ما في شرح المقاصد من القول بأن متعلق الإرادة الحادثة لا يكون إلا مقارناً الإرادية حتى ما يكون متعلقاً بالمستقبل يكون من قبيل النهي مخالف للغة والعرف والتحقيق.

قوله: (ومنع كون الإرادة كذلك) كيف ولو كانت الإرادة موجبة لصفة وجودية ومؤثرة لها لانقلبت الإرادة قدرة، لثبوت أخص صفة القدرة كذا في أبكار الأفكار.

[النـوع الرابـع]

من الكيفيات النفسانية (القدرة وفيه مقاصد) **أربعة عشر بل ثلاثة عشر** كما ستطلع عليه.

[المقصد الأول: تعريف القدرة]

(في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر) على (وفق الإرادة فخرج) من هذا التعريف (ما لا **يؤثر كالعلم**)، **إذ لا تأثير له** وإنْ توقف تأثير القدرة عليه، (و) خرج أيضاً (ما يؤثر لا على وفق الإرادة **كالطبيعة**) **للبسائط العنصرية**، (وقيل:) القدرة (ما هو **مبدأ قريب للأفعال المختلفة**)، والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز

قوله: (أربعة عشر) بالنظر إلى ما في الكتاب، بل ثلاثة عشر بالنظر إلى الحقيقة، فإن المقصد الحادي عشر من فروع المعتزلة كما سيجيء.

قوله: (كالعلم) أي من حيث أنه علم فإنه مجرد الانكشاف بهذا الاعتبار، فلا يضر كونه مؤثراً بوجه آخر كعلم الواجب بما هو كمال وضد بترجيح وجوده على عدمه إرداة.

قوله: (كالطبيعة إلخ) مثال لما يؤثر لا على وفق الإرادة كالحرارة والبرودة ولذا لم يتعرض الشارح هاهنا لبيان معنى الصفة.

قوله: (للبسائط) قدرها لما سيجيء من أن الطبيعة لا تطلق في المركبات.

قوله: (مبدأ قريب للأفعال المختلفة) صرح بالمبدأ القريب إشارة إلى أنه مراد وتركوه بناء على أنه المتبادر من مطلق المبدأ، إذ لو لم يكن مراداً يلزم أنْ يكون مبدأ القدرة قدرة فيكون الواجب تعالى قدرة لكونه مبدأ لجميع القدرة.

قوله: (أربعة عشر بل ثلاثة عشر) الأول بالنظر إلى ما وقع في النسخ، والثاني بالنظر إلى ما سيحققه من أنَّ الصواب أن المقصد الذي جعل حادي عشر ليس من مقاصد النوع الرابع، بل من فروع المعتزلة.

قوله: (إذ لا تأثير له) وتأثير علم اللّه تعالى عند الحكماء بالنظر إلى أنه قدرة ذاته.

قوله: (كالطبيعة للبسائط العنصرية) سياتي أنَّ الطبيعة هي الصورة النوعية للبسائط، وإنما لم يتعرض لحديث شمول الصفة إياها حتى يظهر الاحتياج إلى إخراجها بالقيد الأخير، كما تعرض لمثله في قوله: فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الأول، لجواز أن يحمل قوله: كالطبيعة على التنظير لا التمثيل.

عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فإنها مبادئ لأفعال مختلفة مثل الإنماء والتغذية والتوليد، لكنها بعيدة لكونها مبادئ لها باستخدام الطبائع والكيفيات، هكذا قيل، وفيه بحث لأنَّ المؤثر في هذه الأفاعيل إنْ كان هو الطبائع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس **خارجة بقيد المبدأ**، لأنه الفاعل وإنْ كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبائع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب لأنَّ الفاعل القريب، قد يحتاج إلى استعمال الآلة: **وقد يقال** معنى استخدامها إياهما أنها تنهَضهما للتأثير في هذه الأفاعيل، وبهذا الإنهاض أشبهت الفاعل **كالقاسر** في الحركة القسرية، **فإنه يسخر** طبيعة المقسور للتحريك، فكانت بحسب الظاهر داخلة في المبدأ وخارجة بالقريب، (فالنفس الفلكية قدرة على) التفسير (الأول)، لأنها تؤثر على وفق الإرادة، وهذا إنما يصح **إذا حملت الصفة على ما يتناول الجوهر** والعرض معاً؛ كتناول القوة إياهما، أو يراد بالنفس الفلكية ما يكون

قوله: (**وقد يقال إلخ**) أي في الجواب من البحث المذكور وهو جواب باختيار الشق الأول وحاصله أنَّ النفوس منهضة للقول والكيفيات كأنها فاعلة لها فكانت داخلة بقيد القريب بالنسبة إلى إخراج النفوس قيد احتياطي، يفيد أنَّ المراد بالمبدأ الفاعل المؤثر حقيقة لا ما يعمه وما يشبهه، فلا يرد أنَّ الألفاظ في التعريفات محمولة على ما هو المتبادر منها من المعاني الحقيقية ما لم يصرف عنها صارف ولا شك أن المتبادر من الفاعل ما هو فاعل حقيقة لا ما يشبهه.

قوله: (**فإنه يسخر إلخ**) الفاعل في الحقيقة للحركة هي الطبيعية القسرية باعتبار القوة المستفادة من القاسر، أو نفس القوة مع أنه يقال للقاسر أنه فاعل الحركة القسرية، باعتبار أنه كالفاعل في إنهاضه للطبيعة لتلك الحركة.

قوله: (**على ما يتناول إلخ**) بأنَّ يراد بقولهما الصفة ما يقوم بغير أنَّ يكون وجوده مشروطاً بوجود الغير سواء كان متقوماً به أو لا.

قوله: (**خارجة بقيد المبدأ**) لأنه الفاعل وتعميم الفاعل من المؤثر بواسطة إنما يفيد إذا كانت النفوس هي المؤثرة في الطبائع والكيفيات.

قوله: (**كالقاسر إلخ**) يعني أنَّ حركة الحجر المرمي إلى فوق تنسب إلى الرامي، وإنْ كان فاعل الحركة في المشهور هو الطبيعة المسخرة، **فإن قلت**: قد سبق من الشارح في بحث الميل أنَّ المبدأ للحركة القسرية قوة استفادها المقسور من القاسر، وثبت فيه زماناً إلى أن يبطلها مصاصات وكلامه هاهنا يخالفه لأنَّ طبيعة الماء المتحرك إلى حيز الهواء بالقسر مثلاً ليست قوة مستفادة من القاسر، **قلت**: طبيعة المقسور تحركه بواسطة قوة استفادتها من القاسر، فيمكن أنْ يجعل المبدأ الطبيعة، وإنْ جعل تلك القوة فلا مخالفة.

صفة للفلك لا نفسه الجوهرية، **وإنْ كان** مستبعداً جداً (دون) التفسير (الثاني) لأنها ليست مبدأ لأفاعيل **مختلفة بل لفعل واحد** على نسبة واحدة مع الشعور به، (والنفس النباتية) هكذا في النسخ المشهورة، وقيل: هو سهو من الناسخ، **لما مر** من أنَّ النفس النباتية ليست مبدأ قريباً، والصواب أنْ يقال: والقوة النباتية **لكن ما في الكتاب موافق للملخص** (بالعكس)، فإنها قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدأً قريباً لأفاعيل مختلفة دون التفسير الأول، إذ لا شعور لها بأفاعيلها، (وأما) القوة (الحيوانية فقدرة على التفسيرين)، لكونها صفة موثرة على وفق الإرادة، ومبدأً قريباً لأفعال مختلفة، (والقوى العنصرية) سواء أريد بها ما هو صورة مقومة لها ففي الأجسام البسيطة تسمى طبيعة، كالنارية والمائية، وفي الأجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب، **كالصورة المبردة** التي للأفيون، والمسخنة التي للقربيون، أو ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة، (ليست قدرة على التفسيرين) إذ لا إرداة لها ولا شعور

قوله: (**كتناول القوة إياهما**) فإنها مبدأ التغير وآخر سواء كانت جوهراً أو عرضاً.

قوله: (**وإنْ كان إلخ**) لأنَّ النفس لا تطلق على العرض، وفيه إشارة على أن تعميم الصورة ليس مستبعداً كل البعد.

قوله: (**مختلفة**) لا تكون على نسق واحد.

قوله: (**بل لفعل واحد**) وهو الحركة على نسق واحد من غير اختلاف بالسرعة والبطء والأخذ والترك، وهذا بناء على أن ما عدا الحركة من الاستدارة والشكل والاختصاص بالحيز والحفظ وغيرها مبدأ الصورة النوعية.

قوله: (**لما مر إلخ**) فهذا إنما يتم لوصف المصنف على أنَّ قيد القريب للاحتراز عن البيان، فلعله يقول: إنَّ النفوس النباتية مبدأ القريب، لأنها والتغذية والتوليد والقوى ذي الكيفيات آلات، وقيد القريب لإخراج ما هو مبدأ القدرة.

قوله: (**لكن ما في إلخ**) يحتمل أنْ يكون من كلام ذلك القائل، وأنْ يكون من كلام الشارح، وعلى التقديرين تمهيد العذر من جانب المصنف.

قوله: (**كالصورة المبردة**) ولو بالعرض فلا ينافي ما ذكره سابقاً من أنه حار، أو يقال: إنه مبني على اختلاف القولين في الأفيون.

قوله: (**إذا حملت الصفة على ما يتناول الجوهر**) بأنَّ يراد بها الحقيقة التابعة فيشمل الجواهر إذا كانت تابعة.

قوله: (**لكن ما في الكتاب موافق لما في الملخص**) هذا من كلام الشارح وقوله: والصواب من كلام القائل، وهو سيف الدين الأبهري، وحاصل المذكور في الملخص أنَّ الصفة المؤثرة إما شاعرة أم لا، وعلى التقديرين إما أنْ يكون مبدأ لفعل واحد أو لأفعال كثيرة، فالقسم الأول النفس

وليست أفعالها مختلفة، بل هي على نهج واحد (**ويرد عليهما**) أي على التفسيرين (القدرة الحادثة على رأينا) معاشر الأشاعرة. (**فإنها لا تؤثر**) في فعلٍ أصلاً، فلا تدخل في التفسير الأول، (وليست مبدأ الأثر) قطعاً، فلا تدخل في التفسير الثاني، (و) إن كان لها عندنا تعلق بالفعل (يسمى) ذلك التعلق (كسباً والدليل) على أنّ **القدرة الحادثة** ليست مؤثرة، (أنه لو كان فعل العبد بقدرته) **وتأثيرها فيه** (وأنه) أي والحال أنَّ فعل العبد (واقع بقدرة اللّه تعالى) **أي قدرته تعالى متعلقة** بفعل العبد **بل هو**

قوله: (**ويرد عليهما إلخ**) أجاب عنه في شرح المقاصد بأنَّ المراد من شانها التاثير، ولا شك في أنَّ القدرة الحادثة كذلك، لكن لوقوع المقدور بالقدرة لم يؤثر بالفعل ويؤيد ذلك قولنا بحدوث متعلقات القدرة القديمة، وقول المعتزلة بتقدم القدرة الحادثة على الفعل بالزمان هذا، لكن إثبات القدرة الحادثة من شانها التاثير دونه خرط القتاد، كيف وقد قام البرهان على ا متناع تاثيرها، والقول بأنَّ القدرة القائمة مؤثرة، فيكون من شان الحادثة التاثير أيضاً لاشتراكهما في مطلق القدرة، إنما يتم على القول بالاشتراك المعنوي، وبان تاثير القدرة ليس بخصوصية ذاتها، بل لكونها قدرة.

قوله: (**وتأثيرها فيه**) زاده الشارح إذ لا كلام لنا في أن فعل العبد واقع بتوسط قدرته، إنما الكلام في التأثير.

قوله: (**أي قدرته تعالى متعلقة**) وفي بعض النسخ بدون لفظ أي قدرته وعلى التقديرين قوله: متعلقة، منصوب على الحالية، وفائدة التقييد الاحتراز عن وقوع فعل العبد بقدرة العبد المؤثرة في أفعاله كما هو رأي المعتزلة.

الفلكية، والثاني الطبيعية العنصرية، والثالث القوة الحيوانية، والرابع النفس النباتية، وليس في الملخص دلالة على اعتبار قيد القرب في المبدأ والتأثير، والأولى تركه، ثم لا يتعين كون النسخة المشهورة سهواً، لاحتمال انْ يكون مبنياً على اعتبار انَّ المؤثر هو النفس النباتية والكيفيات آلات لها، إلا انْ يثبت من المصنف انَّ القرب في التعريف احتراز عن النفوس النباتية إذ لا توجد فائدة للقرب سواه.

قوله: (**وليست أفعالها مختلفة**) إذ المراد من كون القدرة مبدأ للأفعال المختلفة، انْ تكون مبدأ لفعل تارة، أخرى لآخر، وليست القوى العنصرية كذلك، وإنْ كان تصدر عنها افعال كاليبس والإحراق من النار مثلاً.

قوله: (**القدرة الحادثة على رأينا**) أجاب عنه صاحب المقاصد بأن ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة، بمعنى انها صفة من شانها التاثير والإيجاد على ما صرح به الآمدي، حيث قال: القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الإيجاد والإحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلاً عن الترك، والترك بدلاً عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك، لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة اللّه تعالى.

واقع بتأثيرها فيه (لما سنبرهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات)، **بل جميعها صادرة عنه** (**فلو أراد الله شيئاً**) من الأفعال المقدورة للعباد (**وأراد العبد ضده لزم إما وقوعهما**) معاً، فيلزم اجتماع الضدين (أو عدمهما) معاً، **ولا شك أنّ المانع من**

قوله: (**بل هو واقع**) إضراب عن قوله واقع بقدرته، لأنّ الوقوع بقدرته تعالى من غير تأثير في الفعل، لا يوجب إمكان التمانع بين القدرتين، فلا يتفرع قوله: فلو أراد إلخ.

قوله: (**بل جميعها صادرة**) بالنصب عطفاً على الضمير المنصوب في أنه وفائدة الإضراب ظاهر، لأن إقامة البرهان على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات لا يثبت وقوع فعل العبد بتأثير قدرته تعالى.

قوله: (**فلوأراد إلخ**) قيل: لا حاجة إلى هذا الكلام لأنّ جميع الممكنات إذا كانت واقعة بتأثير قدرته، فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص، وأنه محال، كما بين في موضعه وليس بشيء، لأنّ اللازم مما ذكرنا تأثير القدرة للعبد وقدرته تعالى في أفعاله، فيجوز أنْ يكون واقعة بمجموع القدرتين بأنْ يريد بكل منهما ما يريد الآخر، فحينئذٍ تكون العلة المستقلة مجموعها، وإن كان كل واحدة منهما كافية في وقوعه، كما في الخشبة المحمولة لاثنين مع كون كل واحد منهما كافياً حملها، وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق في أفعال العبد، فلا بد من اعتبار التمانع المشار إليه، بقوله: فلو أراد إلخ.

قوله: (**وأراد العبد ضده**) وليس إرادة العبد خلاف ما أراد الله ممتنعة على ما وهم لوقوع خلاف مراد العبد لقوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أنْ يشاء الله﴾ [التكوير: ٢٩].

قوله: (**لزم إما وقوعهما إلخ**) اي بعد تأثير قدرة كل منهما على وفق الإرادة.

قوله: (**بل جميعها صادرة عنه تعالى**) فإنْ قلت: بهذا القدر يتم الكلام ولا حاجة إلى قوله: فلو أراد الله تعالى إلخ، لأنّ جميع الممكنات إذا كانت صادرة عنه تعالى فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص، وأنه محال كما بين في موضعه قلت: نعم إلا أنّ المصنف أراد بقوله: واقع بقدرة الله تعالى أنّ قدرته تعالى متعقلة بفعل العبد، بدليل قوله: لما سنبرهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ولهذا احتاج إلى قوله: فلو أراد الله تعالى إلخ، وأما قول الشارح: بل هو واقع بتأثيرها فيه، وقوله: بل جميعها صادرة عنه فهو بيان للواقع من الشارح لا أنه مراد المصنف.

قوله: (**وأراد العبد ضده**) قيل: هذا فرض محال يجوز أنْ يستلزم محالاً آخر وذلك لأنّ مناقضة إرادة العبد إرادة الله تعالى لا يجوز نقلاً، لقوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [التكوير: ٢٩] والجواب أن ما ذكر إنما يتم إذا كان معنى الآية ﴿وما تشاؤون﴾ شيئاً ﴿إلا أنْ يشاء الله﴾ ذلك الشيء، وأما إذا كان معناها وما تشاؤون إلا أنْ يشاء الله تعالى مشيئتكم، فلا مناقضة حينئذٍ لجواز أنْ يشاء تعالى حركة زيد ومشيئة زيد سكون نفسه غايته أن يوجد مشيئة زيد بدون حصول مراده، ولا محذور فيه إلا أنْ يحيل مشيئة العبد على الصفة الموجبة المقارنة

وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر، فإذا لم يقعا وجب وقوعهما معاً، ويلزم ذلك المحال، وأيضاً إذا فرض ضدان لا واسطة بينهما، كان عدمهما معاً محالاً (**أو كون أحدهما عاجزاً**) غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه، وهو أيضاً محال (**لا يقال: نختار أنه يقع مقدوراً للّه تعالى لأنَّ قدرته أتم**) من قدرة العبد (ألا ترى أنها أعم) منها لتعلقها بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به، ولا يلزم حينئذٍ عدم تأثير قدرة العبد في فعلٍ أصلاً، بل يلزم تخلف أثرها عنها في هذه الصورة المفروضة لمانع أقوى منها. أعني: قدرة اللّه تعالى، ولا يمكن أن يقال مثل ذلك في دليل التمانع على الوحدانية، لأن تخلف الأثر نقصان في القدرة، والناقص لا يكون إلهاً، ويجوز أنْ يكون عبداً (**لأنا نقول: عموم القدرة لا يؤثر**، فإن تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا أثر له في هذا المعين ضرورة) فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس إليه فكان تأثيرهما في طرفيه على سواء، فكون تأثير إحداهما مانعاً من تأثير الأخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح، وفيه بحث لأنَّ تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز أنْ يكون أحد القادرين أقدر عليه من الآخر مع تشاركهما في كون ذلك المعين مقدوراً لهما، فإن اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز (وبهذا الدليل) الذي نفينا به تأثير القدرة الحادثة (بعينه نفى جهم) القدرة (الحادثة) فقال: لو كان للعبْد قدرة على فعلٍ مع

قوله: (ولا شك أن المانع إلخ) وما قيل: يجوز أنْ يكون المانع تعلق كل منهما بضد الآخر، ففيه أنه لا تضاد بين الإرادتين ولا بين التعلقين إلا باعتبار استلزامهما لوقوع المتعلق والمانع هو الوقوع.

قوله: (أو كون أحدهما عاجزاً إلخ) لزم وقوع مراد أحدهما، فلزم كون أحدهما عاجزاً.

قوله: (لا يقال: نختار إلخ) ولا نسلم لزوم العجز، بل اللازم أنْ يكون أحدهما أقدر من الآخر وهو حق.

قوله: (لأنا نقول عموم إلخ) فيه بحث أما أولاً: فلأنه وقع للتنوير الذي بمنزلة السند، وهو لا يدفع المنع، وأما ثانياً: فلأن المانع جعل عموم القدرة باعتبار تعلقه بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به مشاهداً على نمله القدرة لا نفس العموم حتى يقر ان العموم لا أثر له به في هذا المعنى.

لحصول المراد، وذلك مخالف للعرف واللغة لا يحمل عليه كلام اللّه تعالى، ثم إنَّ ظاهر كلامه يدل على أنَّ وجه بطلان اللازم الثاني هو هذا ويمكن أن يجعل لزوم عجزهما المخالف للمفروض، ولعله لم يذكره اكتفاء بانفهام من الشق الثالث.

قوله: (ولا شك أنَّ المانع إلخ) فيه منع سنذكره في برهان التوحيد إن شاء اللّه تعالى.

أنَّ ذلك الفعل مقدور للّه تعالى، فإذا فرض أنّ اللّه أراد شيئاً وأراد العبد ضده إلى آخره (وأنه) أي ما ذهب إليه جهم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة العبد بالكلية (غلو) وتجاوز عن الحد (في الجبر) لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق (وأنه) أي ما ذهب إليه (مكابرة) أيضاً ودفع لما هو معلوم بالبديهة (لأنّ الفرق بين الصاعد) إلى موضع عال (بالاختيار و) بين (الساقط عن علو ضروري فالأول له اختيار) أي له صفة يوجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه **وتسمى تلك الصفة قدرة** واختياراً (دون الثاني) إذ ليس له تلك الصفة بالقياس إلى سقوطه (ويندفع الإشكال) اللازم من تمانع قدرة اللّه وقدرة العقد (بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته) أي قدرة العبد، فلا حاجة في دفعه إلى ما ارتكبه من الغلو (فإنْ قال:) جهم (لا نريد بالقدرة إلا الصفة المؤثرة وإذ لا تأثير) كما اعترفتم به (فلا قدرة) أيضاً (كان منازعاً في التسمية) فإنا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها قدرة، فإذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال: إنها ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا في إطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة، وهو بحث لفظي وإنْ قال: حقيقة القدرة وماهيتها أنها صفة مؤثرة منعناه بأنَّ التأثير من توابع القدرة، وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا.

[المقصد الثاني: جواز مقدور بين قادرين]

(هل يجوز مقدور بين قادرين؟ **جوزه أبو الحسين البصري**) من المعتزلة (مطلقاً) قيل: معناه من غير تفصيل بين أنْ يكون القادران مؤثرين أو كاسبين أو أحدهما مؤثراً والآخر كاسباً، **ويرد عليه أنَّ أبا الحسين** لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب الأشاعرة،

قوله: (وتسمى تلك الصفة قدرة) باعتبار نسبتها إلى الطرفين، واختياراً باعتبار تعلقها بأحدهما على وفق الإرادة.

قوله: (ويرد عليه إلخ) هذا الإيراد مدفوع، لأنَّ مراده بالإطلاق عدم التعرض لعدم التفصيل عنده، ولذا قال: من غير تفصيل، ولم يقل: سواء كان القدرتان موثرتين أو كاسبتين، ومؤثرة وهو

قوله: (جوزه أبو الحسين مطلقاً) نقل من الشارح أنَّ قيد الإطلاق هاهنا وقع في غير موقعه، كما يدل عليه كلام الآمدي حيث قال: مذهب أصحابنا جواز مقدور بين قادرين خالق ومكتسب، وامتناع ذلك بين خالقين أو مكتسبين، وأجمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقاً، غير أبي الحسين، هذه عبارته، فالإطلاق فيها قيد للامتناع عند غير أبي الحسين لا للجواز عنده.

قوله: (ويرد عليه أن أبا الحسين إلخ) وحمل الإطلاق على مصطلح الأصول، وكون عدم

ومن يحذو حذوهم ويحتمل أنْ يقال: معنى الإطلاق بالنسبة إلى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكأنه نظر إلى أنَّ دليل التمانع إنما يتم إذا كان حصول مراد أحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح، كما في تعدد الآلهة، وأما في غيره فلا يتم، فإن الخالق أقدر من المخلوق، ويجوز أن يكون أحد المخلوقين أقدر من الآخر، **فلا يكون وقوع مراد الأقدر تحكماً** (و) جوزه (الأصحاب) لا مطلقاً، بل بين قادر خالق وقادر كاسب (بناء على إثبات قدرة للعبد غير مؤثرة) في مقدوره، بل متعلقة به تعلق الكسب (مع شمول قدرة اللّه تعالى) لجميع الأشياء، فيكون مقدور العبد كسباً مقدوراً للّه تعالى

الموافق لعبارة فإنْ جعل مبنى التفصيل القول بالقدرة الكلية، وبمعنى إنْ كان المعتزلة مطلق قولهم بامتناع القدرة الغير المؤثرة. وكلام الآمدي في أبكار الأفكار حيث قال: مذهب أصحابنا جواز مقدور بين خالق وكاسب، وامتناع ذلك بين خالقين وكاسبين، واجتمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقاً غير أبي الحسين، انتهى. فإنَّ معنى قوله: مطلقاً من غير تعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسبة عندهم لا العموم فمعنى قوله: غير أبي الحسي، أنه يجوز ذلك مطلقاً أي بدون التعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسبة عنده أيضاً. فما قيل: إنه نقل عن الشارح أنه قيد الإطلاق في نقل مذهبه وقع موقعه، كما يدل عليه كلام الأمدي حيث قال: مذهب أصحابنا، فإنَّ الإطلاق منهما قيد للامتناع عند غير أبي الحسين لا الجواب عنده ليس بشيء، وقيل: في دفع الإيراد أن مراده التجويز مطلقاً على تقدير فرض القدرة الكاسبة، وفيه أنه حينئذٍ لا يكون منع المعتزلة وتجويزه على وتيرة واحدة، لأنَّ منعهم مبني على انتفاء القدرة الكاسبة وخلافه على فرضها، مع أنَّ عبارة الآمدي وبيان المصنف يقتضي ذلك.

قوله: (فلا يكون وقوع مراد الأقدر تحكماً) ولايلزم من ذلك أن لا يكون مقدور بين قادرين، لأن القدرة عند المعتزلة قبل الفعل، بل يلزم تخلف أحد القدرتين لممانعة الأخرى.

التقييد والتفصيل لعدم الاحتياج، بناء على نفيه القدرة الكاسبة بعيد إذا المتبادر منه هو الجواز في جميع الصور، وأما الجواب بأن أبا الحسين قال: ذلك على سبيل الفرض وتقرير حجة مذهب الأشعري كما مر، نظير ذلك في إرادة الإرادة ففيه أنه لا يلائم خلافه لسائر المعتزلة في امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين، أو كاسبة ومؤثرة لأن مبنى كلامهم امتناع القدرة الكاسبة، كما صرح به المصنف وأبو الحسين قال بهذا المعنى، فتأمل.

قوله: (فلا يكون وقوع مراد الأقدر إلخ) فإن قلت: لا يجتمع حينئذٍ قدرتان مؤثرتان والكلام فيه. قلت: أبوالحسين يقول بقبلية القدرة المؤثرة على الفعل، ومعنى المقدورية عنده أن القادر متمكن من إيجاده وتركه، حتى لو تعلق إرادته بإيجاده، ولم توجد ممانعة الأقدر لأثر قدرته فيه بالفعل، فعلى هذا يوجد في الصورة المذكورة مقدور بين قادرين وإن لم يوجد موجود بين موجدين بالفعل.

تأثيراً (**ومنعه المعتزلة**) أي منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقاً (بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة) على رأيهم، بل لا تكون القدرة عندهم إلا مؤثرة (فيلزم التمانع) على تقدير كون مقدور بين قادرين (والمجوزون من أصحابنا) لكون مقدور بين قدرة كاسبة وقدرة مؤثرة، كما مر (اتفقوا على امتناع) مقدور بين قدرتين مؤثرتين للتمانع (و) على امتناع مقدور بين (قدرتين كاسبتين، **لأن الكسب هو أن يخلق الله**) تعالى فعلاً متعلقاً (للقدرة الحادثة، وأنها) أي القدرة الحادثة (لا تتعلق بفعل خارج عن المحل) أي محل تلك القدرة الحادثة (فلا يقدر زيد على فعل عمرو، ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد) **بل يكون كل واحد من الاثنين محلاً لفعل** مغاير، ولو بالشخص لفعل الآخر، فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي.

[المقصد الثالث : القدرة صفة وجودية]

اتفقت الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم على أنَّ القدرة صفة وجودية **يتأتى** معها الفعل بدلاً عن الترك، والترك بدلاً عن الفعل (وقال بشر بن المعتمر: القدرة) الحادثة (عبارة عن سلامة البنية عن الآفات) فجعلها صفة عدمية قال: (فمن أثبت صفة زائدة) على سلامة البنية. (فعليه البرهان) واختار الإمام الرازي في المحصل مذهبه

قوله: (ومنعه المعتزلة) أي كلهم غير أبي الحسين كما نقله الآمدي، وهذه المسألة أعني جواز اجتماع القدرتين وعدمه غير المسألة التي تجيء في الإلهيات، لأن قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات خلافاً للجبائية، فإنهم قالوا: إنه تعالى لا يقدر على غير مقدور العبد، فما قيل: إن المانعين هم الجبائية القائلون بأن الله تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد، وهم.

قوله: (محلاً لفعل) أي كل واحد منها محصل لفعل.

قوله: (يتأتى) السبب عند الأشاعرة عادية، وعند المعتزلة حقيقية، فهذا التعريف متفق عليه.

قوله: (ومنعه المعتزلة) الظاهر ان المانع بعضهم وهم الجبائية القائلون بان الله تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد تعالى عن ذلك علواً كبيراً، ففيما ذكر في أبكار الافكار من إجماع المعتزلة على ذلك سوى أبي الحسين تأمل.

قوله: (لأن الكسب هو أن يخلق الله تعالى) فيه مسامحة والمقصود ان الكسب حالة يقارنها الخلق.

قوله: (بل يكون كل واحد من الاثنين إلخ) هذا بناء على ما سيحقق من ان الاجتماع بين الشيئين اثنان، وأما على ما ذهب إليه بعض عظماء الصناعة الكلامية من ان الاجتماع الواحد قائم

حيث قال: المرجع بالقدرة في حقنا إن كان إلى سلامة الأعضاء، **فهو معقول**، وإن كان إلى أمر آخر ففيه النزاع (وقال ضرار بن عمرو، وهشام بن سالم: إنها) أي القدرة الحادثة (بعض القادر) فالقدرة على الأخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة (وقيل:) القدرة (بعض المقدور) وفساده أظهر من أن يخفى.

[المقصد الرابع: إثبات القدرة الحادثة وتعريفها]

(اختلف في طريق إثباتها) أي إثبات القدرة الحادثة والعلم بها (والحق) ما عليه الأشاعرة وهو (أنها تعرف) ويعلم وجودها (بالوجدان، كما أشرنا إليه) حيث قلنا: إن الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري، فإنا نجد حالة الصعود أمراً ثابتاً لها دون حالة السقوط، **وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار** (**وقال الهمداني من المعتزلة: هو**) أي طريق إثباتها (**تأتي الفعل**) **أي**

قوله: (فهو معقول) لا يخفى عليك أن القدرة مختلفة، فإن الإنسان قادر على المشي دون الطيران، وأن سلامة أعضائه لا يختلف قوله فهي غيرها.

قوله: (بعض القادرين) ويرد عليه مع ما سبق أن تكون القدرة على فعل يتعلق بسلامة البدن عبارة عن قدرة متعددة.

قوله: (وكذا نجد تفرقة ضرورية إلخ) وأما اعتراض الإمام بأن الاختيار قبل الفعل باطل عندكم، ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود أيضاً، وحصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقبله محال فأين الاختيار؟ وأيضاً حصول الفعل عند استواء الدواعي محال، وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا يثبت المكنة، فجوابه النقض بأن هذه السلوك مصادمة للبديهة وكل ما هو مصادم للبديهة فهو باطل، وإن لم يعلم وجه بطلانه تفصيلاً، والحل بأنا لا نسلم امتناع العدم حال الوجود لجواز أن يقع العدم بدله، بل بشرط الوجود وكذا الحال في الحركة وحصول الفعل عند استواء الدواعي فإن الضروري بشرط خلقها لا في زمان خلقها،

بهما، فالمتعائقان باختيارهما يرد نقضاً، ويمكن أن يجاب بأن الكاسب هاهنا هو المجموع لا كل واحد، فليس من محل النزاع، والمراد بقوله: ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد أن يكون كل منهما بالاستقلال محلاً لفعل معين، ففي العبارة أدنى مسامحة، فتأمل.

قوله: (وكذا تجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار) اعترض عليه الإمام بأن الاختيار قبل الفعل باطل عندكم، ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وأيضاً حصول الحركة حال ما خلقها الله ضروري، وقبله محال فأين الاختيار وأجيب بأن الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل، والترك بالنظر إلى نفس حركة الاختيار، مع قطع النظر عن الأمور

تيسره (من بعض الموجودين دون بعض) فإذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا أن الأول له قدرة دون الثاني (**قلنا: الممنوع) من الفعل** (قادر عندك) على الفعل، ومعلوم قدرته عليه (ولا يتأتى منه الفعل) حال كونه ممنوعاً منه، بل يتعذر عليه، **فلا يختص** طريق إثباتها يتأتى الفعل (فإن قال:) الهمداني (يتأتى) الفعل (منه) أي الممنوع (بتقدير ارتفاع المانع، قلنا: فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز) فيلزم أن يكون العاجز قادراً فإن قال: القدرة مصححة للفعل لا موجبة له، ولا شك أن الممنوع موصوف بما يصححه، إلا أنه تخلف عنه لأجل المانع بخلاف العاجز، إذ ليس معه ما يصحح الفعل، قلنا: المعلوم بلا شبهة هو أن الفعل يتعذر عليهما ما داما على حالهما وإذا فرض زوال ما بهما يتأتى الفعل منهما، **فمن أين لك وجود المصحح** مع أحدهما دون الآخر؟ (وقال) أبو

والمحال بشرط عند استواء الدواعي لا عند استوائها، وبأن التفرقة ضرورية بالنظر إلى نفس الحركتين فإن حركة البطش بالنظر إلى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الأمور الخارجية اختيارية بخلاف حركة الارتعاش.

قوله: (**أي تيسره**) من تيسر الأمر أي تهيأ ضد تعذر لا مقابل نفسه، فيتناول الاختبارات العسرة أيضاً، وإنما فسر بذلك لأن القدرة عند المعتزلة على الفعل، فالدليل على ثبوت القدرة السابقة تيسير الفعل وتهيأ ضده لحصوله، فإنه يدل على وجودها مع الفعل.

قوله: (**فلا يختص إلخ**) بل لا بد في إثباتها الممنوع من طريق آخر فالباء داخلة على المقصور عليه.

الخارجة، بخلاف حركة المرتعش وحاصله أن الوجوب والامتناع بحسب أخذ الفعل مع وصف الوجود، أو العدم، أو بحسب أن اللّه تعالى خلقه، أو لم يخلقه، لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر إلى نفس القدرة.

قوله: (**وقال الهمداني من المعتزلة: هو تأتي الفعل إلخ**) اعترض عليه بأنه إن أراد بالتاتي الوجود والامتناع ننقض ببرودة الماء ونحوه، وإن أراد السهولة ننقض بالاختبارات العسيرة وإن أراد الفعل إن شاء يتوقف على المشيئة والاختيار فهو فرع القدرة، وأجيب بأن المراد هو المعنى الأخير، فلا فرعية بحسب العلم.

قوله: (**قلنا: الممنوع من الفعل إلخ**) أجيب :بأن مراده تأتي الفعل من البعض وهو بحالة في ذاته وصفاته فيندفع الممنوع بلا نقض بالعاجز، لأن تأتي الفعل من العاجز عند تغيره من صفة إلى صفة، وأما الممنوع فالتغير عند قدرته في أمر من خارج وتقرير الشارح يشير إلى دفعه فتأمل.

قوله: (**فمن أين لك وجود المصحح إلخ**) قيل: الفرق العاجز رأساً وبين بين الممنوع من الفعل من أظهر الوجدانيات لا يتوقف العقل في الجزم به فإنكاره مما يقضي منه العجب.

علي (الجبائي: هو) أي طريق العلم بالقدرة (العلم بصحة الشخص) وسلامته عن الآفات (قلنا: قد توجد) تلك الصحة للشخص (ولا قدرة) له عند اتصافه **(بأضدادها) من النوم والعجز فلا** يكون العلم بتلك الصحة مستلزماً للعلم بثبوت القدرة، كيف والصحيح المتصف بتلك الأضداد لا قدرة له (اجماعاً).

[المقصد الخامس: القدرة الحادثة وتعلقها بالفعل]

(قال الشيخ) وأصحابه: (القدرة) الحادثة (مع الفعل) **أي أنها توجد** حال حدوث الفعل، وتتعلق به في هذه الحالة (ولا توجد) القدرة الحادثة (قبله) فضلاً عن تعلقها به **(إذ قبل الفعل لا يمكن الفعل). بل يمتنع وجوده فيه** (وإلا) أي وإن لم

قوله: (فمن أين لك وجود المصحح إلخ) فإن قال: إنا نجد بالبديهة الفرق بين الممنوع والعاجز قلنا: فالرجوع إلى الوجدان في أول الأمر أولى.

قوله: (وقد يوجد إلخ) يعني أن الصحة توجد للشخص عند اتصافه بالنوم والعجز بالنسبة إلى بعض الأفعال كالطيران فيقال: إنه ليس بقادر عليه ولا يقال: إنه ليس بصحيح كيف والنوم دليل الصحة فاندفع ما في شرح المقاصد من أنه يمكن أن يقال النوم آفة.

قوله: (أي إنها توجد إلخ) ليس المراد مجرد مقارنتها بالفعل فإنه لا نزاع فيه بل في وجودها حال حدوث الفعل وتعلقها به في تلك الحالة فإن المعتزلة قائلون بحدوثها وتعلقها قبل حدوثها.

قوله: (إذ قبل الفعل إلخ) تقريرة على قانون الاستدلال أن يقال: لو وجد القدرة الحادثة قبل الفعل في وقت معين، لكان الفعل مقدوراً فيه بالنسبة إلى تلك القدرة والتالي باطل، أما الملازمة فظاهرة إذ لا قدرة بدون المقدور. وأما بطلان التاليق، لأن الفعل في ذلك الوقت لو كان ممكناً فيه فليفرض وقوعه، فيكون الحال السابقة على أن الفعل حال تقدمها غير مقدمة عليه، فيلزم إمكان اجتماع النقيضين هذا تقرير الكلام، بحيث يحتلي عروس المرام ويدفع الشكوك

قوله: (بأضدادها من النوم والعجز) فإن قلت: في النوم اختلال الأعضاء وقوتها فلا سلامة هناك للآلات، كما سبق صريحاً في المقصد الحادي عشر من مقاصد العلم؟ قلت: الاختلال بحسب محلية القدرة المنفي هاهنا فإن الاختلال بحسب محليتها بسوء المزاج ولا يفضي إليه والمفقودان في نفس النوم.

قوله: (إذ قبل الفعل لا يمكن الفعل) فيه بحث، أما أولاً: فلأنه يستلزم أن لا يكون الامكان لازماً لماهية الممكن، إلا أن يقال: تقدم الامكان لا يستلزم امكان التقدم المنفي هاهنا على قياس ما قيل من أن أزلية الإمكان لا تستلزم امكان الأزلية وقد عرفت ضعفه، وأما ثانياً: فلا نتقاضه بالقدرة القديمة، وأما ثالثاً: فلأنه لا يلزم بل من تقدم القدرة على الفعل تقدم تعلقها،

يمتنع وجوده قبله، بل أمكن (فلنفرض) وجوده فيه (**فهي**) **أي فالحالة** التي فرضناها أنها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك، بل هي (حال الفعل، هذا خلف) محال

والأوهام، فبقولنا في وقت يندفع النقض بالقدرة القديمة، فإنها قبل الفعل في الأزل أي في جميع الأزمنة الماضية الغير المتناهية، فلا يلزم من إمكان المقدور قبل حدوثه في وقت فرض وقوع المقدور فيه من الأوقات المتقدمة على وجوده، ولا يمكن وجوده في جميع الأوقات حتى يلزم مقارنته للقدرة القديمة لامتناع قدمه فهو ليس مقدوراً باعتبار وجوده في جميع الأوقات الغير المتناهية، وبقولنا: إذ لا قدرة بدون المقدور اندفع ما قيل أنه يجوز أن تكون القدرة في الحال متعلقة بوجود المقدور في ثاني الحال فإن وجود القدرة من غير أن يكون لها مقدور محال وإن جاز تقدمها على وجودها، وبقولنا: المقدور ممتنع في ذلك الوقت اندفع الايراد بأنه يلزم أن يكون الامكان لازماً لماهية الممكن لأن امتناع الوجود في وقت مخصوص لا ينافي إمكان الوجود المطلق، وبقولنا: أي يمكن أن تكون القدرة المتقدمة على الفعل مقارنة له حال تقدمها غير متقدمة عليه حال فرض وقوعه في الزمان المتقدم على الفعل ولا استحالة فيه إذ التقدم حال عدم الفعل فيه لا ينافي عدم التقدم على تقدير فرض حصول الفعل فيه.

قوله: (بل يمتنع وجوده فيه) التقييد بالجار والمجرور إشارة إلى ما قلنا من أنه امتناع الوجود المطلق وقوله: محال تفسير الخلف بخلاف المفروض، لأن كون الحالة السابقة حال الفعل ليس خلاف المفروض إذ اللازم اتحادها به على تقدير فرض حصول الفعل فيه والمفروض سبقيتها على الفعل على تقدير عدم حصول الفعل فيه.

قوله: (أي فالحالة إلخ) لم يرجع الضمير إلى القدرة بأن يكون قوله حال الفعل منصوب على الظرفية لأن كون القدرة في حال الفعل متفرع على كون الحالة السابقة حال الفعل، فلا بد من اعتباره.

كما ذهب إلى مثله من قال: بتقدم قدرة اللّه تعالى ذاتاً، وحدوث تعلقها الموجب للمراد وإن بنى الكلام على اعتراف الخصم بتقدم التعلق أيضاً كان الدليل الزامياً لا برهاناً، ويمكن أن يجاب بأن الكلام مبني على عدم بقاء قدرة العبد عندنا، فلا يجوز تأخر تعلقها عنها، وأما رابعاً: فلجواز تعلقها في الحال بوجود المقدور في الاستقبال، ولا حاجة في هذا إلى توسيط الايقاع ولا إلى إمكان الفعل في الحال، اللّهم إلا أن يقال: تعلق القدرة بالمستحيل حين التعلق ممتنع، سواء كان ممكناً مال أم لا.

قوله: (فهي أي فالحلة إلخ) يمكن أن يرجع ضمير هي إلى القدرة بأن يكون قوله حال الفعل نصباً على الظرفية فيكون حاصله ما ذكره في شرح المقاصد، وهو أنه لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكناً، لكنه محال، لكن ما ذكره الشارح أنسب مع أنها المذكورة صريحاً فيما سبق، لأن كون القدرة مع الفعل على فرض قبليتها، وإن كان خلفاً محالاً، إلا أنه لا معنى لجعله دليلاً على امتناع الفعل قبل نفسه، سيما عند ظهور الدليل الذي قرره الشارح كما لا يخفى.

لأن كون المتقدم على الفعل مقارناً له يستلزم اجتماع النقيضين، أعني كونه متقدماً وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال، فلا يكون ممكناً إذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات، **وإذا لم يكن الفعل ممكناً قبله** لم يكن مقدورا قبله، **فلا تكون القدرة عليه** موجودة حينئذ، ولا شك أن وجود القدرة بعد الفعل، مما لا يتصور فتعين أن تكون موجودة معه وهو المطلوب (**فإن قيل**) نحن لا ندعي أن القدرة إذا

قوله: (**وإذا لم يكن الفعل ممكناً قبله**) أي بالنسبة إلى القدرة الحادثة لم يكن مقدوراً لها قبله.

قوله: (**فلا تكون القدرة عليه**) أي على الفعل موجودة إذ وجود القدرة في زمان لا مقدور فيه أصلاً محال وإن كان وجودها بدون المقدور ممكناً، بل متحققاً كما في القدرة القديمة لأن القدرة صفة بها يتمكن الفعل والترك فلو لم يكن مما يمكن عليه لم تكن القدرة متحققة.

قوله: (**فإن قيل إلخ**) منع لقوله فلا تكون القدرة عليه موجودة فيه أنه يجوز أن تكون القدرة في الزمان السابق على وجود المقدور موجودة مع عدم امكان الفعل في ذلك الحال بناء، على أن يكون تعلقها في ثاني الحال وامكان المقدور، إنما يستلزم التعلق لأنها حال وجود الفعل لا حال وجود القدرة، فلا يلزم ما ذكر من المحال من كون القدرة متقدمة وغير متقدمة هذا على طبق ما قرره الشارح، ويرد عليه أن التعرض للايقاع حينئذ مستدرك إذ يكفي أن يقال: إن القدرة على حصول الفعل في ثاني الحال وهو لا يستدعي امكانه في الحال إلى آخر. وإن للقدرة تعلقين تعلق معنوي يقال: فلان قادر عليه أي متمكن من فعله وتركه وبه يميز المقدور بالنسبة إلى القادر وهذا لا يمكن تأخيره عن القدرة وهو المراد من قولنا فيما سبق انتفاء المقدور يستلزم انتفاء القدرة، وسيجيء في كلام الشارح من أن وجود القدرة بدون هذا التعلق مما يأباه البديهة وتعلق يترتب عليه الوجود وهو متأخر عن تعلق الإرادة، ويجوز تأخره عن وجود القدرة، والكلام في الأول دون الثاني، وتقرير هذا الاعتراض عندي إن القدرة السابقة، إنما تستدعي امكان حصول الفعل في الزمان السابق لو كانت متقدمة على الفعل في ثاني الحال، أما إذا كانت على ايقاع الفعل في ثاني الحال، فلا يستدعي امكان الايقاع الذي في ثاني الحال، ولا يستدعي امكان الفعل في الحال، ولا يلزم من امكان الايقاع المذكور في الحال امكان الفعل في الحال حتى يلزم المحال، ألا ترى أن القدرة القديمة على ايقاع المقدورات مما لا تزال محققة في الأزل مع امتناع وجود المقدورات فيه، وعلى هذا الجواب يرد بأن الايقاع في ثاني الحال، أما نفس حصول الفعل في الوجود، فهو محال في الحال كالحصول، فلا يكون متعلق القدرة بالتعلق المعنوي، وأما غيره فيحتاج إلى إيقاع آخر لأنه ممكن حال حاصل بتأثير القدرة في ظاهره مطابقة للسؤال بلا ريبة، وأما ما قيل في تقريره من أن القدرة متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زماناً فيكفي إمكان الايقاع

قوله: (**فإن قيل إلخ**) حاصله أن القدرة في الحال متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زماناً فيكفي إمكان الايقاع في الحال ولا يستدعي هذا امكان الوقوع فيها، فتأمل.

وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه، بل نقول: (القدرة في الحال) إنما هي (على ايقاع الفعل في ثاني الحال وهو) أي تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه (لا يستدعي امكانه) أي امكان الفعل (في الحال بل في ثاني الحال) فلا يضرنا ما ذكرتم من أن العفل ليس بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله (قلنا: الايقاع) الذي هو تأثير القدرة الحادثة في الفعل وايجادها إياه على رأيكم (إن كان نفس الفعل) **على معنى** أن التأثير في الفعل هو عين حصول الأثر الذي هو الفعل (فمحال) أي فالايقاع محال (في الحال لما ذكرنا) من أن حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه **(وإن كان غيره عاد الكلام فيه)** لأن الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير القدرة فيه فللايقاع ايقاع آخر (ولزم التسلسل) **بأن يكون بين القدرة** والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لايقال: الايقاع **أمر اعتباري،** فلا حاجة به إلى ايقاع آخر **لأنا نقول اتصاف الموقع** بصفة

في الخال، ولا يستدعي امكان الوقوع أن العبارة لاتساعده فركيك جداً لابتنائه على مقدمة باطلة.

قوله: (على معنى إلخ) أي في الخارج لا على معنى أنهما متحدان في المفهوم.

قوله: (بأن يكون بين القدرة إلخ) ظاهره أن استحالة هذا التسلسل لأجل أنه يلزم أن تكون الأمور الغير المتناهية محصورة بين حاصرين، وحينئذ يرد أن كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين، إنما يكون محالاً إذا كان الطرفان من جنس السلسلة على ما بين في محله، وهاهنا ليس كذلك وإن السؤال المذكور بقوله: لا يقال غير وارد، لأن حصر الأمور الغير المتناهية بين حاصرين محال، سواء كانت موجودات أو اعتباريات، فالوجه أن يقرره أنه لمجرد بيان ما فيه التسلسل لا لبيان استحالته.

قوله: (أمر اعتباري) أي ليس بمجود في الخارج وأما تعلق القدرة به فباعتبار تعلقه بالفعل لا باعتبار وجوده فلا يرد أنه إذا كان أمراً اعتبارياً لا يكون متعلقاً للقدرة وهو مقصود المجيب فهذا البحث لايضر المستدل.

قوله: (لأنا نقول إلخ) أي ليس بموجود في الخارج، وأما تعلق القدرة به فباعتبار تعلقه بالفعل لا باعتبار وجوده، فلا يرد أنه إذا كان أمراً اعتبارياً لا يكون متعلقاً للقدرة وهو مقصود المجيب، فهذا البحث لا يضر المستدل.

قوله: (وإن كان غيره عاد الكلام فيه) وأيضاً لو سلم الغيرية، فهو بحيث يمتنع الانفكاك بنهما كما سبق في مقدمة ابطال التسلسل فالايقاع يجامع الوقوع البتة فيلزم امكان الفعل حال الايقاع.

قوله: (لأنا نقول: اتصاف الموقع) فإن قلت: هذا تسلسل في الأمور الاعتبارية وذا ليس بممتنع؟ قلت: أجيب بعد تسليم جوازه في الجملة في الاعتبايات التي لم تنشأ من الفرق

الايقاع دون اللا ايقاع يحتاج إلى ترجيح قطعاً، وهو المراد بالتأثير والايقاع (وفيه) أي فيما ذكرناه من دليل الشيخ (نظر يرجع) ذلك النظر (إلى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال، **فإنه قد يراد به**) أن حصول الفعل في زمان (**بشرط كونه** قبل الفعل) محال (فلا كلام) فيه (إذ لا شك أنه تناقض) لاستلزامه أن يكون ذلك الزمان متقدماً على الفعل وأن لا يكون متقدماً عليه بل معه، واستلزامه أيضاً اجتماع وجود الفعل وعدمه معاً، لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده، حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارناً لعدمه، فيكون هذا المجموع محالاً دون الفعل وحده، بل هو ممكن في ذاته قطعاً فلا يتصف بالامتناع الذاتي أصلاً، بل بالامتناع الغيري، وذلك لا ينافي تعلق القدرة به (وقد يراد به) معنى آخر وهو وجود الفعل (في زمان عدم الفعل) لا بأن يجتمع فيه مع عدمه (بل بأن يفرض خلوه) أي خلو ذلك الزمان (عن عدم الفعل و) يفرض (وقوع الفعل) فيه (بدله وأنه **غير محال**) في نفسه، ولا يستلزم محالاً أيضاً،

قوله: (**لأنا نقول إلخ**) يعني أن الإيقاع وإن لم يحتج أيضاً باعتبار الوجود المحمولي إلى ايقاع آخر، لكنه محتاج باعتبار الوجود الرابطي، ولا يمكن أن يقال: يجوز أن ينتهي إلى إيقاع قديم لأنه يستلزم قدرة الفعل لأن كل إيقاع مع إيقاع آخر وهو أثره لأن الإيقاع مع الوقوع.

قوله: (**بشرط كونه**) أي كون زمان حصول الفعل، وهو أليق ببيان الشارح حيث جعل اللازم أولاً: كون ذلك الزمان متقدماً على الفعل، وأن لا يكون متقدماً أو كون الفعل. وحينئذ يكون اللازم أو لا اجتماع وجود الفعل وعدمه وثانياً: كون زمان الفعل متقدماً وغير متقدم.

قوله: (**وأنه غير محال**) فاللازم على هذا فيما نحن فيه أن تكون القدرة المتقدمة حال تقدمها ممكناً مقارنتها للفعل وذلك ليس بمحال فإن الجسم الأسود حال سواده يمكن اتصافه بالبياض، وإنما المحال امكان اتصافه بالبياض بشرط اتصافه بالسواد لأنه المستلزم لامكان النقيضين.

المحض بأن اللازم هاهنا وقوع أمور اعتبارية غير متناهية في زمان تعلق القدرة بالفعل ووجوده وهو زمان متناه، ووقوع الأمور الغير المتناهية في زمان متناه محال أيضاً، نعم يمكن أن يقال: إنما يلزم التسلسل لو لم ينته إلى مرجح قديم فليتأمل.

قوله: (**فإنه قد يراد به إلخ**) ولك أن تقرر هكذا إن أردت بقولك حصول الفعل قبل الفعل محال استحالة حصوله في الزمان المتقدم قبل حصوله في الزمان المتأخر، فلا نسلم الاستحالة، وإن أردت استحالة حصوله قبل حصوله مطلقاً أي من غير تقييده بالزمان المتأخر فمسلم، لكن هذا المحال لم يلزم من مجرد حصول الفعل في الزمان المقتدم، بل من حصوله فيه مقارناً لعدمه.

فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه (وذلك) الذي ذكرناه من أن الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل، وليس بمحال إذا لم يؤخذ بذلك الشرط (كقعود زيد فإنه محال بشرط قيامه أي يمتنع كونه قائماً قاعداً معاً) فيكون الاجتماع لا القعود في نفسه (ولا يمتنع قعوده (في زمان قيامه، فإنه لا يستحيل أن يعدم القيام ويوجد بدله القعود) وقد وافق الشيخ في أن القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار، ومحمد بن عيسى، وابن الراوندي، وأبي عيسى الوراق، وغيرهم (وقالت المعتزلة) أي أكثرهم: (القدرة قبل الفعل) وتتعلق به حينئذٍ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه، ثم اختلفوا في بقاء القدرة (فمنهم من قال ببقائها حال) وجود (الفعل وإن لم تكن) القدرة الباقية (قدرة عليه) أي على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده، لكن يجب بقاؤه إلى زمان وجود مقدورها (فإنها شرط) لوجود المقدور (كالبنية) المخصوصة المشروطة في وجود الأفعال المقدورة (ومنهم من نفاه) أي وجوب البقاء، وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل، كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة (ودليلهم) على أن القدرة وتعلقها بالفعل إنما هو قبله لا معه (وجوه الأول: إن تعلق القدرة) بالفعل (معناه الإيجاد وإيجاد الموجود محال) لأنه تحصيل الحاصل بل يجب أن يكون الإيجاد قبل الوجود، ولهذا صح أن يقال: أوجده فوجد (قلنا): هذا مبني على أن القدرة الحادثة مؤثرة، وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول: (إيجاده) أي إيجاد الموجود (بذلك الوجود) الذي هو أثر ذلك الإيجاد (جائز بمعنى أن يكون ذلك الوجود) الذي هو به موجود في زمان الإيجاد (مستنداً إلى الموجد) ومتفرعاً على إيجاده، والمستحيل هو إيجاد الموجود بوجود آخر، وتحقيقه ما مر من أن التأثير مع حصول الأثر بحسب الزمان، وإن كان متقدماً عليه بحسب الذات، وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما. الوجه (الثاني:) إن جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه (يلزم القدرة على الباقي) حال بقائه، والتالي باطل بيان الملازمة أن المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس إلا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود أيضاً، أو نقول: وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث، فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء، لأن المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الأوقات في أحكام الأنفس (قلنا: نلتزمه) أي نلتزم تعلق القدرة بالباقي (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (أو نفرق) بين الحادث، والباقي بما تبطل به الملازمة المذكورة، أعني (باحتياج الموجود عن عدم إلى المقتضي) لوجوده (دون غيره) وهو الباقي ومعناه أن الحادث هو الموجود بعد العدم، فلو لم تتعلق به القدرة لبقي على عدمه،

وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقي فإنه كان موجوداً حال الحدوث فلو لم تتعلق به القدرة لبقي على الوجود، وليس بمحال لكونه مطابقاً للواقع (أو ننقض دليلهم (أولاً بتأثير العلم في الاتقان) فإن المؤثر في إتقان الفعل وأحكامه هو العلم أو العالمية عندهم، ولم يشترطوا مقارنة شيء منهما للاتقان حالة البقاء، وإن كان ذلك مشروطاً عندهم حال حدوثه (و) ثانيا: بتأثير الفعل (في كون الفاعل فاعلاً) فإن الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلاً حال الحدوث، وبتقدير كون الفعل باقياً عندهم لايؤثر في اتصافهَ بالفاعلية حال البقاء (و) ننقضه ثالثا بمقارنة (الإرادة إذ يوجبونها) أي يوجبون مقارنتها للموجود (حال الحدوث دون البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث، فكذا الحال في القدرة. قال الآمدي: ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا إليه سبيلاً. **الوجه (الثالث**: أنه) **أي كون القدرة مع الفعل** لا قبله (يوجب حدوث قدرة اللّه تعالى

قوله: (أي كون القدرة مع الفعل إلخ) لا يخفى أنه إن قيد القدرة بالحادثة فكونها مع الفعل لا يوجب أحد الأمرين. وإن لم يقيد فهو ليس بمحل النزاع، فلا بد في تحرير هذه الوجه من تصرف، كأن يقال: لو كانت القدرة الحادثة مع الفعل لكانت القديمة كذلك لتماثلهما، والتالي باطل لأنه يستلزم أحد الأمرين المحالين فكذا القدم، ولا شك أنها ليست بعده فتكون قبله، وهذا تجويز قول الشارح ولو كان ذلك.

قوله: (أو ننقض دليلهم أولا إلخ) أجيب عن النقضين الأولين بأن ما يشترطون مقارنته بحال الحدوث هو ذات العلم والفعل، فلا يلزم منه القول بمقارنة تأثيرهما له، بل التأثير عندهم قبل حال الحدوث، فلا يلزمهم القول بمقارنته حال البقاء، كما لزم القائلين بأن تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه، وعن الثالث بأنهم يلتزمون مقارنة الإرادة للمراد حال البقاء أيضاً، ويمكن أن يدفع الأول بأن تمام النقض لا يتوقف على قولهم: بأن العلم أو العالمية مؤثر حال الحدوث دون البقاء، بل يكفي فيه أنهم يوجبون مقارنة أحدهما لحدوث الفعل دون بقائه فقول الناقض بتأثير العلم معناه بالعلم المؤثر. ويرد الثاني أن المراد بحال الحدوث هاهنا حال حدوث الفعل المؤثر والفعل قبل حدوثه معدوم، فلا يعقل تأثيره في شيء، فليس تأثيره عندهم إلا في حال حدوثه، والثالث: أن وجوب المقارنة للمراد حال البقاء لا يقولون به وجوازها لا يقدح في النقض إذ يكفي فيه أنهم يجوزون عدم المقارنة حال البقاء، ولا يجوزون حال الحدوث، وقد يجاب عن النقض بأنه يجوز أن يكون مرادهم في الصور الثلث بحال الحدوث الحال الذي يكون الشيء فيه لا موجوداً ولا معدوماً بناء على القول بالحال فيحصل الفرق بينه وبين حال البقاء وفيه أنهم لا يثبتون للموجودات حالة الواسطة.

قوله: (الوجه الثالث) فإن قيل المعتزلة لايقولون بالقدرة القديمة فكيف يستدلون بهذا

أو قدم مقدوره) إذ الفرض كون القدرة والمقدور معاً، فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته أو من قدم قدرته قدم مقدوره، وكلاهما باطل بل قدرته أزلية اجماعاً ومتعلقة في الأزل بمقدوراته، فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه، ولو كان ذلك **ممتنعاً في القدرة الحادثة لكان ممتنعاً في القديمة** أيضاً (**أجيب**) عن ذلك (**بأن الفعل في الأزل غير ممكن، فلا تتعلق به**) القدرة القديمة قال المصنف: (وفي) أي في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي (نظر إذ فيه التزام) لمذهب الخصم، أعني وجود القدرة قبل الفعل (وما ذكروه) في الجواب (بيان للسبب) الذي به كان المقدور متأخراً عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له، فإن قلت: إن المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به، والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها، فلا يكون التزاماً لمقالتهم. قلت: وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البديهة، فلا بد أن يقال: هناك تعلق معنوي غير كافٍ في وجود المقدور **وبذلك**

قوله: (ممتنعاً في القدرة الحادثة إلخ) لا حاجة إليه مع أنه مضر للمستدل لأن اللازم حينئذ جواز القبلية والمدعي ثبوت قبليتها، ولعل الشارح أراد بقوله: لو كانت القدرة إلخ، القدرة من حيث هي ولنا أطلق القدرة في جميع المواضع، فاحتاج إلى قوله: ولو كان ذلك ممتنعاً إلخ.

قوله: (لكان ممتنعاً في القديمة) لمماثلته مع الحادثة.

قوله: (أجيب بأن الفعل إلخ) الظاهر من هذه العبارة ما فهمه المصنف من الأعتراف بتقدم القدرة القديمة وبيان سبب التقدم، ويمكن أن يقرر بأن الفعل في الأزل غير ممكن، بل فيما لا يزال فالقدرة القديمة تتقدم على الفعل في أي وقت فرض وجوده فلايلزم كون القدرة المتقدمة، بخلاف القدرة الحادثة في وقت معين فيلزم من تقدمها على الفعل المحال المذكور حينئذ لا يرد ما أورده المصنف، وقد قرره في شرح المقاصد بأن الفعل في الأزل غير ممكن، فلا يكون غير مقدور فيه، بل فيما لا يزال يتعلق به فتكون القدرة القبلية مع الفعل، لأن الكلام إنما هي في تعلقها أنه مع الفعل أو قبله وفيه أن الكلام تقدم نفس القدرة وتعلقها معاً، وأن وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما يأباه البديهة.

الوجه قلت: إنما يتنازعون في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون إلزامياً.

قوله: (أجيب بأن الفعل في الأزل غير فلا ممكن تتعلق به إلخ) هذا بناء على المشهور وإلا قد سبق من الشارح، أن أزلية الامكان تستلزم امكان الأزلية، بلا محذور على أنك قد عرفت ما في تحقيق الشارح ثمة إن قلت: امتناع الفعل أزلاً على تقدير تسليمه لا ينافي أزلية التعلق بالوجود فيما لا يزال؟ قلت: بل بنافي لأن التعلق عندهم، إنما يكون بالممكن حين التعلق.

تثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة (**وأيضا**) **إن امتنع** تعلق القدرة بالفعل في الأزل لامتناع كون الفعل أزلياً (**فالتعلق**) أي تعلقها بالفعل (**قبله بزمان**) متناه (**لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه**) أي بحسب هذا التعلق، إذ حينئذٍ تكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به أيضاً قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكناً، فالصواب في الجواب أن يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا. فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه، **ثم إن القدرة القديمة** متعلقة في الأزل بالفعل تعلقاً معنوياً لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقاً حادثاً موجباً، لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها **فاندفع الاشكال بحذافيره**. الوجه (**الرابع**:) إن كانت القدرة على الفعل معه لا قبله (**يلزم أن لا يكون الكافر**) في زمان كفره (**مكلفاً بالإيمان لأنه غير مقدور له**) في تلك الحالة المتقدمة عليه، بل نقول **يلزم أن لا يتصور عصيان** من أحد **إذ مع الفعل** لا عصيان، وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا

قوله: (**وبذلك تثبت إلخ**) فيه أن الكلام في التعلق الذي يترتب عليه الوجود لا في التعلق المعنوي كما مر من أن القدرة الحادثة توجد حال حدوث الفعل وقد يتعلق في هذه الحالة.

قوله: (**ثم إن القديمة**) دفع لما يرد أنه يلزم وجود القدرة وتعلقها على انتفاء المقدور

قوله: (**فاندفع الاشكال بحذافيره**) أي بتمامه حيث لا يلزم تقدم القدرة وتعلقها على الفعل وحدوث القدرة أو قدم المقدور، ولا وجود للقدرة مع انتفاء المقدور، وقوله فالتعلق أي تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لا ينفع المجيب، لأنه مستدل فلا بد لاقباله، وما قيل لو بنى الجواب على أن الفعل لا يمكن قبله كما قالوا في الاستدلال على معية قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال، فليس بشيء، لأنك قد عرفت أن ما ذكره في معية القدرة الحادثة لا يجري في القدرة القديمة.

قوله: (**مع الفعل إلخ**) سواء كان اتيان الأمور به إذ الكف غير منهي عنه.

قوله: (**وأيضاً إن امتنع إلخ**) لو بنى الجواب على أن الفعل لا يمكن قبله كما قالوا في الاستدلال على معية قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال كما لا يخفى.

قوله: (**الرابع إلخ**) قيل المناسب لأصل الأشاعرة أن يجاب بأن التكليف بالإيمان متضمن للتكليف بتحصيل القدرة عليه، فلا يلزم تكليف العاجز وهو مدفوع بأنهم ينقلون الكلام حينئذ إلى التكليف بتحصيل القدرة، فيلزم التكليف بأمور غير متناهية وغير مقدورة، كما لا يخفى وهو بين الاستحالة. نعم يمكن أن يجاب بأن وقوع التكليف يتفرع على ما يسميه بعضهم قدرة وهي سلامة الأسباب والآلات والقوة العضلية كما سيأتي لا على الاستطاعة التي مع الفعل.

قوله: (**يلزم أن لا يتصور عصيان**) أي بالنسبة إلى الأوامر وكذا قوله، فلا تكليف أي الأوامر

عصيان، وأيضاً أقوى أعذار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له، فإذا لم يكن قادراً على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به، وهو باطل بإجماع الأمة (**ولو جوز**) تكليف الكافر بالإيمان مع كونه غير مقدور له (فليجز تكليفه بخلق الجواهر والأعراض) **مما ليس مقدوراً له إذ** لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوي كونه غير مقدور، وقد فرضنا أنه لا يصلح مانعاً (**قلنا: يجوز تكليف المحال** عندنا) **فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور** (و) لنا (الفرق) وهو (أن ترك الإيمان) من الكافر حال كفره، إنما هو (بقدرته) وإن لم يكن وجوده مقدوراً له حينئذ (بخلاف عدم الجواهر والأعراض) فإنه ليس مقدوراً له أصلاً فلا يلزم من جواز التكليف بالإيمان جواز التكليف بخلقها (وبالجملة فكون الشيء مقدوراً الذي هو شرط التكليف عندنا أن يكون هو) أي ذلك الشيء (متعلقاً للقدرة أو) يكون (ضده) متعلقاً لها، وهذا الشرط حاصل في الإيمان فإنه وإن لم يكن

قوله: (ولو جوز إلخ) أي تقدير كون القدرة مع الفعل بناء على كونه ممكناً في نفسه وإن كان غير مقدور بالنسبة إلى الكافر على ذلك التقدير، فلا يرد أن لا معنى لقوله إذ لو جوز إذ هو واقع، لأن وقوعه عند المستدل بناء على تقدم العدة لا على السؤال.

قوله: (فيلزم جواز الخلق المذكور) قيل: لم يقل فيلزم كون الكافر مكلفاً بالإيمان مع كونه غير مقدور له لأن القائلين بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلاً عن عمومه، وليس بشيء، لأن المستدل استدل على تقدم القدرة، ولو لم تكن القدرة متقدمة لزم عدم القدرة لجاز تكليفه بخلق الجواهر والأعراض التي ليست مقدورة له أصلاً، فأجاب أولاً عن الثاني بمنع بطلان التالي، وثانياً بمنع الملازمة ومنه يعلم الجواب عن لزوم عدم تكليف الكافر بالإيمان لكونه مقدوراً حال كفره وحينئذ لا معنى لالتزام كون الكافر مكلفاً بالإيمان مع كونه غير مقدور.

فالحاصل أن التكليف بالأوامر مما لا نزاع لأحد في وقوعه، وما ذكر يستلزم عدمه، فلا يتوهم أن يقال: التكليف بالنسبة إلى النواهي فقط، وأما في الأوامر فبالنسبة إلى النهي اللازم بالنسبة إلى الضد، فتأمل.

قوله: (مما ليس مقدوراً له) الظاهر أنه يتعلق بالأعراض وفائدته: أن المعتزلة قائلون بقدرة العبد على خلق بعض الأعراض وهو أفعالهم الاختيارية فقيد الأعراض بما ليس مقدوراً لئلا يحتاج إلى جعل الوجه الرابع الزامياً ولا إلى خلط ما ليس له دخل في المقصود فتدبر.

قوله: (قلنا يجوز تكليف المحال) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور، إنما لم يقل فيلزمون الكافر مكلفاً بالإيمان من كونه غير مقدور له لأن القائلين بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلاً عن عمومه قلنا: صرف الجواب الأول إلى منع بطلان الشرطية المذكورة بقوله ولو جوز، فليجز تكليفه بخلق الجواهر والأعراض، فليتأمل.

مقدوراً له قبل حدوثه، **لكن تركه بالتلبس** بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافراً بخلاف أحداث الجواهر والأعراض، فإنه غير مقدور له فعله ولا تركه، فلا يجوز التكليف به، وأما ما ذكروه من قصة الأعذار ووجوب قبولها فمبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسيأتي بطلانها. (فروع للمعتزلة) مبنية **على مذهبهم** في القدرة الحادثة (**الأول هل: يخلو القادر عن جميع مقدوراته** جوزه أبو هاشم وأتباعه مطلقاً وفصل الجبائي فجوزه) أي الخلو عن جميع المقدورات (عند) وجود (المانع **ومنعه عند عدمه** في المباشر **دون المولد**) أي لم يجوز الخلو عند عدم المانع في الأفعال المباشرة، وجوزه في الأفعال المولدة، **وقد تبين** أن القدرة الحادثة لا تخلو عن

قوله: (على مذهبهم) وهو لتعنتها على الفعل.

قوله: (هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته) مع تحقق القدرة وتعلقها بناء على أن تعلق القدرة ليس علة تامة للواقع، بل لا بد معه من ارتفاع المانع وتحقق الشرائط، فلا يرد ما قيل أن قاعدتهم من تقدم القدرة وتعلقها يقتضي جزم الكل لوقوع الخلو المذكور، وما قيل في الجواب عن الإيراد مرادهم جواز الخلو زماناً معتداً به، وتقدم القدرة على الفعل لا يستدعي لجواز كون التقدم أما سبق الفعل في الآن الثاني، فمع كونه بعيداً عن العبارة ينفيه ما سيجيء من أنهم اتفقوا عليانها لا تبقى غير متعلقة.

قوله: (ومنعه عند عدمه) لتحقق المقتضي وارتفاع المانع فلا بد من تحقق المقدور

قوله: (دون المولدة) لأن الأفعال المولدة قد لا تترتب على المباشرة كما في الضرب فإنه قد يولد الألم بعدم قابلية المحل.

قوله: (وقد تبين إلخ) فلا يصور هذا الاختلاف على مذهبهم.

قوله: (لكن تركه بالتلبس) قيل: جعل ترك الإيمان مقدوراً وعدم خلق الجواهر غير مقدور مع أن جانب الفعل غير مقدور في كل منهما تحكم، ولو قيل بمقدورية ترك الإيمان بناء على كون الإيمان مقدوراً في الجملة، لكونه صادراً عن بني نوعه بخلاف عدم الخلق لم يبعد فإن الأعراض عن الشيء بمعنى تركه يشعر بكونه بحيث يكون من شأن جنسه المقدورية فتأمل.

قوله: (الأول هل يخلو القادر إلخ) حاصله: أنه هل يجوز أن يوجد القادر في وقت ولا يوجد فيه شيء من مقدوراته، مع قطع النظر عن كونه قدرتها متعلقة بشيء منها أم لا، وقد يقال قاعدتهم تقتضي جزم الكل لجواز الخلو، بل وقوعه كما في أول زمان القدرة المتقدمة على الفعل عندهم، اللّهم إلا أن يقال مرادهم جواز الخلو زماناً ممتداً في الجملة وتقدم القدرة على الفعل لا يستدعيه لجواز كون التقدم آناً بآن يعقبه الفعل في الآن الثاني، **فإن قلت**: بعض المعتزلة وافقونا في أن القدرة مع الفعل وهم الذين لا يجوزون الخلو ومراد الشارح بمذهبهم في القدرة الحادثة القول بتأثيرها لا بتقدمها؟ قلت: لا يلائمه السياق لأن الفروع فروع التقدم ولهذا ذكرت في هذا المقصد كما لا يخفى.

مقدورها عند الأشاعرة. الفرع (الثاني) أنهم اتفقوا على أنه (تنقسم الأفعال المقدورة إلى ما لا يحتاج) في وقوعه (إلى آلة كالقائمة بالمحل) أي كالأفعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد (وإلى ما يحتاج) في وقوعه إلى آلة (كالخارجة عنه) أي كالأفعال الخارجة عن محل القدرة **مثل حركة الحجر** بتحريك اليد، **وعند الأشاعرة أن القدرة الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها**. الفرع (الثالث: اتفقوا على أنها لا تبقى غير متعلقة) **أي يستحيل أن توجد** القدرة مع أنها لا تتعلق بمقدورها أصلاً لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به (فقيل: القدرة) الحادثة (تتعلق بالفعل عقيبها) أي هي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في **الحالة الثانية فقط**، **فلا تتعلق في الحالة الثالثة إلا في** الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة **إلا في الحالة الثالثة**، وهكذا (وقيل:) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بعدها مطلقاً) أي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها، وليس يختص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط، قال الآمدي: ثم إن المخصصين لتعلقها بالحالة

قوله: (مثل حركة الحجر) فكل واحدة من حركة اليد وحركة الحجر واقعة بالمباشرة إلا أن الأول بلا آلة تعلق القدرة التي في البديهيات لابتوسط اليد وليست الحركة الثانية بمولدة من الأولى إذ لا تتعلق لأنها لا توجد بدون القصد وأخذ الحجر والمولد ما يوجبه فعل آخر سواء كان قصد الفاعل أو لم يقصد.

قوله: (لا تتعلق بما في غير محلها) لأن التعلق مع الفعل والفعل الخارج لو وجد بعد موت القادر ومن هذا ظهر كون الانقسام فرعاً لتقدم القدرة، وقوله أي يستحيل أن يوجد إلخ إشارة إلى أن المراد بعدم البقاء استحالة وجودها مطلقاً.

قوله: (في الحالة الثانية) متعلق المقدور أي حال كونه في الحالة الثانية لا بقوله متعلقة لأن التعلق في وقت وجودها، وكذا قوله في الحالة الثانية متعلق بقوله به أي المقدور في الحالة الثالثة.

قوله: (إلا في الحالة الثانية) متعلق بقوله به فلا يتعلق بغيره وهكذا فيما بعده.

قوله: (وعند الأشاعرة إن القدرة الحادثة) فإن قلت: قول الأشاعرة بكون حركة اليد مكسوبة لذاتها بخلاف حركة الحجر مع أن كلاً منهما أثر للتحريك القائم به تحكم، وإلا فما الفرق قلت: مقدورية الخارج مبنية على جواز سبق التعلق. لأن الخارج قد يوجد بعد موت القادر وقد تفوه بالدليل من قبل فظهر الفرق.

قوله: (أي يستحيل أن توجد إلخ) أشار إلى أن المراد بالبقاء مطلق الوجود.

قوله: (فلا تتعلق به في الحالة الثالثة) الظرف أعني في الحالة متعلق بضمير به لكونه متضمناً لمعنى الوجود كما أن قوله عقيبها ظرف للفعل لا للتعلق لفساد المعنى.

الثانية اختلفوا (فالجبائي) قال: (الفاعل في الحالة الأولى) التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقه: (يفعل، وفي) الحالة (الثانية) التي هي حال وجود الفعل يقال: (فعل) ولا يقال: يفعل (و) قال (ابنه): يقال (في) الحالة (الأولى: سيفعل و) يقال: (في) الحالة (الثانية: يفعل و) قال (ابن المعتمر:) يقال: (يفعل مطلقاً) أي في الحالتين معاً وما ذهب إليه أبو هاشم أقرب إلى قواعد العربية فإن صيغة المضارع إذا أطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال، وكأن ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك، **والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال**. الفرع (الرابع: قال) أبو الهذيل: (العلاف القدرة على أفعال القلوب معها) ولا يجوز تقدمها عليها (و) القدرة (على أفعال الجوارح) يجب تكون (قبلها) قال الآمدي: هذه وأمثالها من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فسادها بأوائل النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان في غيرهم فلذلك أعرضنا عنها.

[المقصد السادس: مدى تأثير الفعل على الفعل]

(الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه) حال كونه ممنوعاً عنه (منعه الأشاعرة إذ القدرة) عندهم (مع الفعل) فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادر عليه في حالة المنع إذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به) أي بكون الممنوع قادراً على الفعل (المعتزلة) وفرقوا بين العجز والمنع حيث (قالوا: العجز **يضاد القدرة**) **دون المقدور**

قوله: (حقيقة في الاستقبال) ففي الحالة الأولى يقال: يفعل، وفي الحالة الثانية يقال: ما يدل على الحقيقة بصيغة الماضي فإن الشائع في التعبير عن المحقق في الكلام التبليغ.

قوله: (المقدور) أي ذات المقدور لا من حيث أنه مقدور، فإن المرتعش عاجز أي ليس له قدرة على الحركة مع حصولها اضطراراً.

قوله: (والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال) فيه بحث لأن هذا إنما يصير وجهاً للتعبير بصيغة المضارع في الحالة الأولى لا للتعبير بصيغة الماضي في الحالة الثانية، التي هي حالة وجود الفعل، والأقرب في توجيه كلام الجبائي هو أن تعلق القدرة عنده عين الفعل والايجاد لتتقدم على وجود الفعل، فالتعلق الحالي ايجاد حال عبر عنه بصيغة المضارع بمعنى الحال، وهو عند وجود الفعل إيجاد ما مضى، وأما ابنه وابن المعتمر، فقد جعلا التعلق غير التأثير والايجاد ففضلاً.

قوله: (يضاد القدرة دون المقدور) أي دون ذات المقدور وإن كان تضاده من حيث أنه مقدور وإنما قالوا العجز لا يضاد ذات المقدور، لأن المحرك يده بالاختيار إذا عرض له حالة حركتها ارتعاً فذات المقدور أعني الحركة باقية بالاضطرار.

(والمنع) بعكسه، فإنه لا يضاد القدرة، بل يضاد (المقدور) وينافيه مع بقاء القدرة، سواء كان المنع (وجودياً مضاداً) بنفسه (للمقدور) كالسكون بالنسبة إلى الحركة المقدورة (أو) وجودياً (مولداً لضده) أي ضد المقدور، كالاعتمادات السقلية المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية (أو) كان (عدمياً) كانتفاء شرط من شرائط المقدور، مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم، فإنه ينافي وجود الأحكام دون القدرة عليه (وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد) أي قالوا: لو لم يكن الممنوع قادراً على ما منع منه لم يكن فرق فبين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة أصلاً، وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة، لأن كل واحد منهما غير قادر على الحركة، والانتقال من مكانه، لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما، وليس ذلك إلا بأن المقيد قادر على الحركة دون صاحبه، وقالوا أيضاً: إن الصحيح السالم عن الآفات إذا قيد كان قادراً على الحركة، كما كان قادراً عليها قيل القيد (وذلك لأنه لم يتبدل ذاته ولا صفته، ولم يطرأ عليه ضد من أضداد القدرة) حال القيد الذي ليس هو ضداً لها فوجب بقاء قدرته قطعاً (و) **الجواب عن الأول** أن يقال: (عندنا **لا فرق**) **بينهما** (**إلا ما يعود** إلى جريان العادة) من اللّه سبحانه (بخلق الفعل) مع القدرة (فيه) أي في المقيد حال ارتفاع القيد فإن هذا الارتفاع معتاد (وعدمه) أي عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فإن ارتفاع زمانته غير معتاد، وهذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البديهة (و) الجواب عن الثاني: أنا (نمنع عدم تبدل صفاته) حال القيد (فإن اللّه تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيداً، وخلقها فيه حال كونه مطلقاً ماشياً (ولا حاجة) لانتفاء القدرة في المقيد (إلى طرو ضد) من أضدادها عليه، بل يكفيه انتفاء خلقها فيه.

قوله: (**والجواب عن الأول إلخ**) منع قول المستدل، وليس ذلك إلا بأن المقيد قادر على الحركة دون صاحبه، أي لا نسلم انحصار الترادف بينهما باعتبار وجود القدرة وعدمها لم لا يجوز أن يكون بجريان العادة بخلق الفعل والقدرة في المقيد، إلا أن ارتفاع قيده معناه دون الآخر لأن ارتفاع زمانية، أعني: العجز أو ملزومه غير معناه إلا أنه عبر عنه بصورة الدعوى ترويجاً للمنع وإشارة إلى أنه مبني على ما تقرر عندنا، من أن الزمن عاجز دون المقيد وإن كان له منها غير قادر.

قوله: (**لا فرق بينهما إلا ما يعود إلخ**) أي لا فرق بوجود القدرة في أحدهما دون الآخر، وإن وجد الفرق بالنسبة إلى وجود صفة وجودية في أحدهما، وهي العجز دون الآخر فالحصر إضافي، وبهذا ظهر إمكان الجواب عن الأول بوجود الفرق بهذا الاعتبار أيضاً، وحاصل الفرق الذي ذكره المصنف أن زوال القيد معناه دون الزمانة، وبناء على ذلك حصول الفعل من أحدهما معتاد دون الآخر.

[المقصد السابع: القدرة مع الفعل لا تتعلق بالضدين]

(قال الشيخ:) وأكثر أصحابه (بناء على كون القدرة) عندهم (مع الفعل) لا قبله (إنها) أي القدرة الواحدة (لا تتعلق بالضدين) **وإلا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما** لتلك القدرة المتعلقة بهما (بل) قالوا: إن القدرة الواحدة لا تتعلق (بمقدورين مطلقاً) سواء كانا متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا معاً، **ولا على سبيل البدل** بل القدرة الواحدة لا تتعلق إلا بمقدور واحد، وذلك لأنها مع المقدور، ولا شك أن ما نجده عند صدور أحد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر (**وقالت المعتزلة**:) أي أكثرهم: قدرة العبد (تتعلق بجميع مقدوراته) المتضادة وغير المتضادة (وقول أبي هاشم) من بينهم (متردد) تردداً فاحشاً (فقال مرة:

قوله: (لوجوب إلخ) ويلزم وقوع المكسوب في محل القدرة.

قوله: (ولا على سبيل البدل) بأن يتعلق أحدهما ابتداء بدل التعلق بالآخر وأما التعلق بأحدهما عقيب التعلق بالآخر، فلا يقال له على سبيل البدل، بل على التقابل وخلاف المذهب فإنه يستلزم أن يكون القدرة على الثاني قبله.

قوله: (ولا شك أن ما نجده إلخ) فيه أنه إن أراد المغايرة بينهما بالذات فممنوعة، وإن أراد المغايرة بينهما باعتبار الشرائط والآلات، فمسلم لكن لا يثبت المدعى وهو عدم تعلق القدرة الواحدة بهما.

قوله: (وإلا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما إلخ) لزوم اجتماعهما بناء على ما سبق من أن القدرة الحادثة عند الأشاعرة بما في محلها، ثم إن هذا الدليل بعينه يدل على عدم تعلق القدرة بالمثلين أيضاً وذلك ظاهر.

قوله: (ولا على سبيل إلخ) سواء كان معنى البدلية أن كلاً من الضدين منفرداً عن الآخر يجوز تعلق القدرة به ابتداء أو كان معناها جواز تعلقها به بعد تعلقها بالآخر، فإن قوله: ولا شك إلخ، يدل على نفيهما أما تجويز كثير من أصحابنا للتعلق على البدلية مع قولهم: بأن القدرة مع الفعل فهو بالمعنى الأول لا الثاني، وإلا لزم القول ببقاء القدرة وكونها قبل الفعل.

قوله: (وقالت المعتزلة) يرد عليهم أن السهو مضاد للعلم ويلزم من كون القدرة الواحدة متعلقة بالضدين معاً أن تكون القدرة بالعلم متعلقة بالسهو، وهذا خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه من أن السهو ليس بمقدور كما يجد من نفسه عدم القدرة على الألوان والطعوم، فإن أجابوا بأن السهو عدم ملكة للعلم لا ضد له قلنا بعد التنزل عن لزوم كون الشك سهواً: إنكم اتفقتم على أن العلم وجميع الأعراض لا تنتفي إلا بطريان ضد عليها بالمعنى المتعارف فيلزمكم أن لا ينتفي

القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) **كالاعتقادات** والإرادات ونحوها (دون) القدرة (القائمة بالجوارح) فإنها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها (و) قال تارة أخرى: كل واحدة منهما، أي من قدرة القلب وقدرة الجوارح (تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الأخرى، و) قال (تارة) ثالثة: (كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها) التي هي أفعال القلوب والجوارح (جميعاً غير أن كلاً) منهما (لا يؤثر في متعلقات الأخرى لعدم الآلة) أي يمتنع إيجاد أفعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات، والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الأفعال، وكذا العكس (و) قال (مرة) رابعة: (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتهما) معاً (دون) القدرة (العضوية) فإنها تتعلق بأفعال الجوارح دون أفعال القلوب (وقال ابن الراوندي) من المعتزلة وكثير من أصحابنا: (تتعلق القدرة) الحادثة (بالضدين بدلاً لا معاً وأجمعت المعتزلة على أنها) أي القدرة الواحدة (تتعلق بالمتماثلات) **من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الأزمنة** والأوقات (مع اتفاقهم) بأسرهم (على أنه لا يقع بها) أي بتلك القدرة الواحدة (مثلان في محل) واحد (في وقت) واحد (وأنهم) أي المعتزلة (يدعون فيما ذهبوا إليه) من تعلق القدرة بالضدين (الضرورة إذ لا معنى للقدرة إلا التمكن من الطرفين) أي طرفي الفعل المقدور (ومن لا يكون قادراً على عدم الفعل) وتركه الذي هو ضده ومنافيه (فهو مضطر) وملجأ إلى الفعل

قوله: (كالاعتقادات) ذات النظرية المقدورة.

قوله: (وكذا الإرادات المقدورة) وغيرها من اتصاف القبلية الحاصلة بالاختيار.

قوله: (من جنس واحد) أي من نوع واحد لأن المتماثلات من نوعين كالحركات المتماثلة والسكون المتماثلة.

العلم بطريان السهو، وللمعتزلة عن هذا الإلزام اختلافات مذكورة في أبكار الأفكار لا يناسب ذكرها في هذا المختصر.

قوله: (من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الأزمنة) أي الموجودة على التعاقب، والمراد بالجنس النوع، فإن الجنس يطلق لغة على النوع كما أشار إليه الشارح في ثالث مباحث الحرارة فإن قلت: المتماثلات لا تكون إلاَّ من جنس واحد إذ التماثل كما سبق هو الاتحاد في النوع فما فائدة قول الشارح من جنس واحد؟ قلت: فائدته هي الإشارة إلى أن تماثل المتماثلات التي جوز المعتزلة تعلق القدرة بها بالنسبة إلى كل واحد من الجميع، لا بالنسبة من واحد إلى آخر ومن ثالث بالنسبة إلى رابع فليس مرادهم جواز تعلق القدرة الواحدة بهذه الحركة وتلك الحركة وبهذا السكون ذلك السكون أيضاً مع وجود التماثل بين الحركتين والسكونين.

بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه (لا قادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) أي على كون المكلف قادراً متمكناً من الفعل (بنيت الدعوة) إلى دين الحق (والثواب والعقاب) على الأفعال القلبية والقالبية وإذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها بغيرها أولى، وأجيب عن ذلك بأنه إن أريد بكونه مضطراً أن فعله غير مقدور له فهو ممنوع، وإن أريد به أن مقدوره ومتعلق قدرته متعين، وأنه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه، ولا منازعة لنا في تسميته مضطراً، فإن الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة ألا ترى أن من أحاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة إلى أخرى، فإنه قادر على الكون في مكانه بإجماع منا ومنهم، مع أنه لا سبيل له إلى الانفكاك عن مقدوره. قال الآمدي: ولئن سلمنا أن القادر على الشيء لا بد أن يكون قادراً على ضده قلنا: جاز أن تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة. (قال الإمام الرازي: القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة) الحيوانية **وهي القوة العضلية** التي هي بحيث متى انضم إليها إرادة أحد الضدين حصل ذلك الضد، ومتى انضم إليها إرادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر (ولا شك أن نسبتها) أي نسبة هذه القوة (إلى الضدين سواء وهي قبل الفعل، و) القدرة (تطلق) أيضاً (على القوة المستجمعة لشرائط التأثير) برمتها (ولا شك

قوله: (وتركه) عطف تفسيري لعدم الفعل، إشارة إلى أنه ليس المراد منه عدم الفعل الأزلي بل تركه سواء فسر الترك بكف النفس أو بعدم الفعل قصداً.

قوله: (وهي القوة الخ) اعلم أنه نبت من الدماغ والنخاع عصب ومن العظم الذي يراد حركة رباط، فإذا التقى العصب والرباط تشيا شظايا دقاقاً، ويحشى الفرج الواقعة بينهما لحماً آخر ويخلل الغشاء، ويسمى ذلك الجسم المركب من العصب والرباط الجسم الأحمر، والغشاء عضلة ثم ما يبرز من العصب والرباط ينتقل فيصير جسماً واحداً في الحس متوسطاً بين لين العصب، وصلابة الرباط ويسمى الوتر، وفائدتها أن يتحدب عند عقاص العضلة فينقبض العضد المراد تحريك وليترخى عند انبساط عائدة إلى وصفها الأولى، أو زائدة منه على مقدارها في طولها حال كونها على وضع المطلوب فيه العضو.

قوله: (وهي القوة العضلية) قال في بحث الحروف المصوتة من شرح الملخص: العصب جسم منبته الدماغ والنخاع وهو أبيض لين في الانعطاف صلب في الانفصال خلق ليتم به للأعضاء الحس والحركة، والرباط جسم شبيه بالعصب، وإذا عرفت العصب والرباط فاعلم أن العضلة جرم مؤلف من العصب والرباط ومن ليفهما، ومن اللحم الحاشي في خللها والعشاء لها، وهي إذا تصلب حدث الوتر وهو الملتئم من الرباط والعصب النافذ منها إلى جانب العضو فيتشنج فتجذب العضو، وإذا انبسطت استرخى الوتر فتباعد العضو.

أنها) أي القوة المستجمعة (لا تتعلق بالضدين) معاً، وإلا اجتمعا في الوجود (بل هي) أي القوة المستجمعة (بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى) المقدور (الآخر) سواء كانا متضادين أو غير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة، فإن خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يعين وجودها من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة، ألا ترى أن القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها (وهي مع الفعل) لأن وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام (ولعل الشيخ) **الأشعري** (أراد بالقدرة القوة المستجمعة) لشرائط التأثير، فلذلك حكم بأنها مع الفعل وأنها لا تتعلق بالضدين (والمعتزلة) أرادوا بالقدرة (مجرد القوة) العضلية، فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالأمور المتضادة، فهذا وجه الجمع بين المذهبين (وفيه بحث) هذا ملحق ببعض النسخ **وتوجيهه أن يقال: القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ** فكيف يصح أن يقال: إنه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير، وقد يقال أيضاً: يلزم من تفسيرها بهذه القوة أن يكون إطلاق القدرة على أفرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشيء، لأن مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وإن كانت هي في أنفسها متخالفة بالماهية أو الهوية.

قوله: (ولعل الشيخ الأشعري الخ) فيه أن الدليل الذي نقله فيما سبق عن الشيخ يدل على أن أصل القدرة عنده مع الفعل راجعاً إلى الدليل الأول المنقول فيما مر عن المعتزلة من لزوم تحصيل لو تم لدل على أن القدرة المستجمعة قبل الفعل، فما ذكره الإمام محاكمة من غير تراض الخصمين.

قوله: (وتوجيهه الخ) والجواب: إن القدرة المستجمعة لشرائط التأثير القدرة المستجمعة لما يكون معها الفعل فالمراد التأثير بادئ الرأي.

قوله: (وتوجيه أنْ يقال: القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ) فإن قلت: لعل الإمام أراد شرائط تأثير المؤثر الذي هو اللّه تعالى فإن لتأثيره شرائط عادية إذا قارنت القدرة الحادثة واجتمعت بها حصل التأثير ووجد الأثر. قلت: عبارة الإمام في المباحث المشرقية، وفي سائر كتبه صريح في اعتبار تأثير قدرة العبد حيث قال فيها، وإن أراد القوة التي انضم إليها مرجح حتى صارت مؤثرة في أحد الضدين، وقال في الملخص في تحقيق كون القدرة مع الفعل أو بعده والتحقيق: إن أردت بالقدرة القدرة المؤثرة حال استجماعها جميع الأمور المعتبرة في المؤثرية استحال تأخر الفعل عنها اللهم إلاّ أن يكون إطلاق التأثير مجازاً باعتبار جري العادة لتحقق الفعل معها بلا تخلف عادة فصار الحاصل أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل معها عادة لا تتعلق بالضدين وبدونها تتعلق بهما.

[المقصد الثامن: العجز مضاد للقدرة]

(العجز عرض) موجود (مضاد للقدرة) باتفاق من الأشاعرة وجمهور المعتزلة (خلافاً لأبي هاشم في آخر أقواله حيث ذهب إلى أنه) أي العجز (عدم القدرة) ونفى كونه معنى موجوداً مع أنه معترف بوجود الأعراض (و) خلافاً (للأصم) فإنه نفى كون العجز عرضاً موجود (من حيث) أنه (نفي الأعراض) مطلقاً (لنا) في إثبات كونه وجودياً (**التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع**) من الفعل فإن كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمناً وكونه ممنوعاً من القيام مع سلامته، **وما هي إلاّ أن في الزمن** صفة وجودية هي العجز، وليس هذه الصفة في الممنوع (ولأبي هاشم أنْ يجعلها) أي التفرقة الضرورية (عائدة إلى عدم القدرة) في الزمن ووجودها في الممنوع، فإن الممنوع قادر على رأيه كما مر، قال الإمام الرازي: لا دليل على كون العجز صفة وجودية، **وما يقال** من أن جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس أولى من العكس **ضعيف لأنا نقول**: كلاهما محتمل، وإذا لم يقم دليل على أحدهما كان

قوله: (**وما هي إلاّ أن في الزمن الخ**) إذ ليس ذلك لوجود القدرة في أحدهما دون الآخر، فلا يخالف هذا ما تقدم من أن الفرق بينهما بجريان العادة بخلق الفعل والقدرة في أحدهما دون الآخر فإنه مما زل فيه بعض.

قوله: (**وما يقال الخ**) أي في الاستدلال على وجود العجز.

قوله: (**ضعيف لأنا نقول الخ**) لو قرر ما يقال هكذا بأن كون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً ترجيح بلا مرجح، فإما أن يكون كل منهما عدمياً وهو باطل إذ لا تقابل بين العدميات فيكون كلاهما وجوديين فيكون العجز وجودياً اندفع الضعف وصار قوياً لأن السلامة عدم الآفة

قوله: (**لنا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع**) لا يقال: تلك التفرقة يحتمل أن تعود إلى العادة بخلق القدرة مع الفعل في الممنوع دون الزمن، كما مر في المقصد السادس جواباً عن استدلالهم على كون الممنوع قادراً بدعوى الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد، لأنا نقول: التفرقة المذكورة توجد مع قطع النظر عن العادات وفرض الخلق دفعة إن قلت: فحينئذ لا يتم الجواب المذكور في ذلك المقصد لتحقق الفرق بوجود الصفة الوجودية، أعني العجز في الزمن دون المقيد. قلت: حصر الفرق هناك في جريان العادة إضافي كما نبهناك عليه، نعم لو استدلوا بالتفرقة مع قطع النظر عن العادات تعين حينئذ الجواب بأن تلك التفرقة بالنسبة إلى وجود العجز في الزمن دون المقيد وقد أشرنا إليه أيضاً.

قوله: (**وما يقال**) أي في الدليل على كون العجز صفة وجودية.

الاحتمال باقياً وفي نقد المحصل أن القدرة إن فسرت بسلامة الأعضاء فالعجز حينئذ عبارة عن آفة تعرض للأعضاء، وتكون القدرة أولى بأن لا تكون وجودية لأن السلامة عدم الآفة، وإن فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الأعضاء وتسمى بالتمكن أو بما هو علة له، وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدمياً، وإن أريد بالعجز ما يعرض للمرتعش، وتمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي، **ولعل الأشاعرة** ذهبوا إلى هذا المعنى فحكموا بكونه وجودياً (ثم قال الشيخ) أبو الحسن الأشعري في الأصح من قوليه: (العجز إنما يتعلق بالموجود) دون المعدوم على قياس القدرة (فالزمن عاجز عن القعود) الموجود (لا عن القيام) المعدوم (**فإن التعلق** بالمعدوم خيال محض) لا عبرة به أصلاً، واختار على هذا القول أن العجز لا يسبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة (وله قول ضعيف) هو (أنه) أي العجز (إنما يتعلق بالمعدوم) دون الموجود (وإليه ذهب المعتزلة وكثير من أصحابنا) وعلى هذا **فالزمن عاجز عن القيام** المعدوم لا عن القعود الموجود وإن كان مضطراً إليه، بحيث لا سبيل له إلى الانفكاك عنه (وجواز تعلقه) أي تعلق العجز (بالضدين فرع ذلك) أي يجوز إلى هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين، وإن لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما، وذلك لأن العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه، والقدرة متعلقة بالوجود ولا يجوز اجتماعهما فيه، وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه في هذا القول، وأما

فتكون الآفة وجودية أذ لا تقابل بين العدميات وفيه أن السلامة عبارة عن كون العضو بحيث تصدر الأفعال المطلوبة منه على ما تقتضيه الطبيعة فهي وجودية.

قوله: (فإن التعلق إلخ) أي تعلق الخارجي بأن يكون الخارج طريق نفسه بالمعدوم باطل أنه لا بد للنسبة الخارجية من وجود الطرفين في الخارج، فلا يرد تعلق العلم بالمعدومات، لأنه ليس بخارجي كما أشير إليه أي فيما نقل عن نقد المحصل، حيث جعل العجز بأحد المعنيين عدمياً وبالمعنى الآخر وجودياً.

قوله: (ولعل الأشاعرة) إنما لم يحمل كلامهم على أن المراد من العجز آفة تعرض للأعضاء مع أنه يلزم وجوديته، على هذا أيضاً لأن القدرة عندهم وجودي فلو حمل العجز عندهم على ما ذكر لكان ينبغي أن تكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الأعضاء كما أشار إليه.

قوله: (فالزمن عاجز عن القيام) قيل: معنى عجزه أنه لا يمكنه إزالته عن نفسه، وقد يناقش فيه بأنّ غايته حينئذ هو امتناع الانفكاك عنه، وقد لا ينافي القدرة كيف، ولو نفاه لزم كون المقيد عاجزاً، اللهم إلا أن يلتجأ إلى دعوى الضرورة وفيه ما فيه.

على القول الأول فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت (معتمد القول الأول) الذي هو الأصح (أنه) أي العجز (ضد القدرة) في جهة التعلق (**فمتعلقهما واحد**) وإلا لما تضادا في التعلق (والقدرة متعلقة بالموجود) كما مر فيكون العجز متعلقاً به أيضاً، ونظير ذلك الإرادة والكراهة فإنهما لما تضادتا كان متعلقهما واحداً **إذ لو اختلف متعلقهما لم تتضادا** (و) معتمد القول (الثاني:) هو (**الإجماع**) من العقلاء (**على عجز الزمن عن القيام**) مع أنه معدوم، قال المصنف: (ولو قيل:) في الاستدلال على القول الثاني: إن لم يتعلق العجز بالمعدوم (يلزم عدم عجز المتحدي بمعارضة القرآن) أي يلزم أنْ لا يكون المتحدي بمعارضته عاجزاً عن الإتيان بمثله، بل يكون عاجزا عن عدم الإتيان بمثله (وأنه خلاف الإجماع) لأن الأمة مجمعون على عجزه عن الإتيان بمثل القرآن (و) خلاف (المعقول) أيضاً لأن العقل يحكم أن المعارضة، إنما تكون بالأمثال لا بإعدامها (لكان حسناً) جداً (ويمكن الجواب) عن الاستدلالين (بأن العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة) وهو ظاهر (ولصفة) وجودية (تستعقب الفعل لا عن قدرة) كما في المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الأول دون الثاني، وعاجز عن القعود بالمعني الثاني، والمتحدون عاجزون بالمعنى الأول عن الإتيان بمثل القرآن، وكأن الشيخ بنى قوليه على هذين المعنيين كما أشير إليه.

[المقصد التاسع: المقدور يتبع الإرادة]

(**المقدور هل هو تبع للعلم أو للإرادة؟** للمعتزلة فيه خلاف فمن قال) منهم: هو (تبع للإرادة فلأنه) أي كون المقدور تبعاً للإرادة (حقيقة القدرة) **ومقتضاها**، فإنها

قوله: (**المقدور الخ**) أي المقدور أيضاً وكذلك العلم والإرادة هل هو واقع على طبق العلم أو على طبق الإرادة، لأن كل مقدور كذلك حتى ينافي قوله: ما سيجيء في بعض المعتزلة في أن فعل النائم مقدور له ولا علم له، فلا يكون على وفق الإرادة.

قوله: (**فمتعلقهما واحد**) فيه بحث لجواز أن يتعلق بالواحد الذي هو القيام، غايته أنّ تعلق القدرة يقتضي وجوده، بخلاف تعلق العجز، وهذا كما أن متعلق الإرادة والكراهة واحد وتعلق الإرادة يقتضي الوجود بخلاف تعلق الكراهة.

قوله: (**إذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادا**) فإن قلت: يجوز أن يقتضي التعلقان الوجود فيتعلق الضدان بالضدين. قلت: كلامه هاهنا في الإرادة والكراهة وتعلق الكراهة لا يقتضي الوجود.

قوله: (**والإجماع على عجز الزمن عن القيام**) قيل: ولناصر القول الأول أن يقول: عجز الزمن عن القيام المعدوم مجاز لا حقيقة لما بيناه.

صفة تؤثر على وفق الإرادة فيكون المقدور تبعاً للإرادة قطعاً (ومن قال) منهم: **هو** (**تبع** للعلم فلأن صاحب الملكة) في صناعة زاولها مدة مديدة (**يصدر عنها** أفعال) محكمة متقنة (لا يقصدها) أي لا يقصد تفاصيل أجزائها، ولو قصدها لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والإحكام (فإن الكاتب) الحاذق (يراعي دقائق) كثيرة (في حرف واحد) بلا قصد إليها (ولو لاحظها) وقصد إليها (لفاته كثير منها) وأما الأشاعرة فقد حكموا بأن مقدورات العباد مخلوقة للّه تعالى بإرادته المتعلقة بتفاصيلها.

[المقصد العاشر: قول الحكماء حول النوم والقدرة]

هل النوم ضد للقدرة فلا يكون حينئذ فعل النائم مقدوراً له أو ليس ضداً لها، فجاز أن يكون فعله مقدوراً له؟ فنقول: (اتفقت المعتزلة وكثير منا **على امتناع صدور الأفعال** المتقنة الكثيرة من النائم وجواز) صدور الأفعال المحكمة (القليلة) منه (بالتجربة ثم اختلف المجوزون في هذه الأفعال القليلة (**فقيل: هي مقدورة له**) وإن

قوله: (ومقتضاها) يعني أن في المتن تسامحاً حيث جعل التبعية حقيقة القدرة، والمراد لأنها مقتضاها.

قوله: (صفة تؤثر على وفق الإرادة) أي حالها التأثير على وفق الإرادة إذا تعلقت بالمراد لأنها لا تؤثر إلا على وفق الإرادة الا ترى أن من أحاط به بناء من جميع الجوانب، بحيث يعجز عن التقلب قادر على السكون في مكان من غير إرادة بل مع كراهة.

قوله: (هو تبع) بمعنى وأنها إن جامع الإرادة في المقدور الاختياري إلاّ أنها تابعة للعلم دون الإرادة بدليل الوجود المقدور الاختياري الصادر عن صاحب الملكة تابعاً للعلم مع انتفاء القصد عنه لتفاصيل أجزائه.

قوله: (يصدر عنها الخ) يمكن أن يقال: إن لصاحب الملكة قصداً بسيطاً هو مبدأ القصد المتعلق بتفاصيل أجزاء الفعل، كما أن له علماً بسيطاً هو مبدأ للعلم بتفاصيل أجزائه، فالفعل صادر على طبق الإرادة المتعلقة بالأجزاء في ضمن إرادة الكل، وأما قوله: ولو قصدها الخ، فنقول: الحال في العلم كذلك، فإنه لو لاحظها تفصيلاً لم يوجد ذلك الفعل على تلك الوجود من الحسن والإحكام.

قوله: (على امتناع صدور الأفعال الخ) فإن إتقان الأفعال الكثيرة يدل على العلم دلالة بينة بخلاف القليلة فإن إتقانها يجوز أن يكون اتفاقياً.

قوله: (فقيل: هي مقدورة له وإن كان لا علم له بها) فيه بحث لأن القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار، ولا يتصور ذلك إلاّ بالعلم كيف والاستدلال بالقدرة على العلم هو المسلك القديم عند محققي المتكلمين كما سيجيء في الإلهيات، وما جوزه هاهنا من صدور قليل متقن عن قادر غير عالم فبعيد لأن البيان المذكور يعم القليل والكثير، وقد يقال في الجواب: لعلهم

كان لا علم له بها فإن النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضاداً للعلم وغيره من الإدراكات باتفاق العقلاء (**وقال الأستاذ أبو إسحاق: هي غير مقدورة له**) فإن النوم يضاد القدرة، كما يضاد العلم وسائر الإدراكات (وتوقف القاضي) أبو بكر وكثير من أصحابنا وقالوا: لا قطع بكون تلك الأفعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له، بل كلاهما محتمل بلا ترجيح، قال الآمدي: قد ندعي الضرورة في العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث أنا نفرق بين ارتعاد يده في نومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها، كما نفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق، ومن رام التسوية بينهما في النائم **لم يبعد عنه التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان** وهو بعيد عن المعقول، قال: هذا وإن كان في

قوله: (**وإن كان لا علم له بها**) والإرادة والقدرة ليست تابعة للعلم والإرادة في جميع الأفعال، بل الصادرة عن قصد كما عرفت، وما قيل من أنهم لو استدلوا على ثبوت علمه تعالى بأنه قادر وكل قادر عالم، لأن القادر ما يكون فعله من قصد وإرادة، ولا يتصور ذلك بدون العلم، فإنما يدل على أنَّ كل قادر لا بد أن يكون عالماً مريداً، لا أن كل ما يتعلق به القدرة يجب أن يكون معلوماً ومراداً، ولم يثبت بهذا الدليل عموم علمه تعالى فتدبر فإنه قد زل فيه أقدام.

قوله: (**غير مقدورة له**) بل هو صادرة عن الطبيعة بحسب عروض العوارض وإتقانها اتفاقي مكتسبة والأولى مقدورة، لأن الكسب تعلق القدرة على وفق الإرادة ولا إرادة فيها ولا شعور.

قوله: (**لم يبعد عن التشكيك في تسويتهما**) أي التشكيك في الفرق تجويز ثبوتها فالكلام على حذف وكلمة في التعليل.

يقولون بقيام الشعور بجزء وقيام النوم بجزء آخر، كما يقوله الأستاذ، وفيه نظر لأن المفروض أن القدرة قائمة بما يقوم به النوم، كما يشهد به السياق والمدعى أن الذي يقوم به القدرة لا بد أن يقوم به العلم بمقدوره الصادر عنه فليتأمل.

قوله: (**وقال الأستاذ أبو سحاق هي غير مقدورة له**) أي الأفعال الخارجية غير مقدورة له، فلا ينافي ما اختاره بعيد هذا من عدم الفرق بين إدراك النائم وإدراك اليقظان فيكون إدراك النائم أيضاً مقدوراً كإدراك اليقظان، والأظهر في دفع المنافاة أنَّ مراده من عدم الفرق بينهما عدمه في الإدراكية لا عدمه من جميع الوجوه حتى يشمل المقدورية وعدمها.

قوله: (**لم يبعد عنه التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان**) أراد التسوية في الضرورية وعدم المقدورية، كما أنه المراد بالتسوية بينهما في النائم، ثم الأظهر أنَّ متعلق التشكيك المدعى بعده عن المعقول هو الفرق بينهما الثابت بلا شبهة لانفس التسوية، لأنَّ المتبادر حينئذ أنّ التسوية ثابتة في نفس الأمر، فالتشكيك فيها بعيد عن المعقول، وليس المراد هذا فكان مراده التشكيك الثابت في تسويتهما فإنَّ التسوية متضمنة للتشكيك في الفرق ويمكن أن يحمل على ظاهره ويكون بعده عن المعقول بناء على أن إيقاع الشك في التسوية يتضمن تجويزها لأن الشك تساوي الطرفين فليفهم.

غاية الوضوح **لكن فيه من مذهب القاضي** نوع حزازة لأن الدليل يوافق مذهبه، فإنا قطعنا بكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلاً مكتسباً في حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط في الاكتساب أو النوم مانع منه، ولما كان لقائل أنْ يقول: إذا كان النوم مضاداً للعلم وباقي الإدراكات فماذا نقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما؟ أشار إلى جوابه بقوله: (**وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين**) أي جمهورهم (**أما** عند المعتزلة فلفقد شرائط الإدراك) حالة النوم (من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء) الشفاف (والبنية المخصوصة) وانتفاء الحجاب إلى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الإدراكات، فما يراه النائم ليس من الإدراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والأوهام الباطلة (وأما عند الأصحاب إذا لم يشترطوا) في الإدراك (شيئاً من ذلك) أي مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة (فلأنه) أي الإدراك في حالة النوم (خلاف العادة) أي لم تجر عادته تعالى بخلق الإدراك في الشخص وهو نائم (و) **لأن** (**النوم ضد للإدراك**) فلا يجامعه فلا تكون الرؤيا إدراكاً حقيقة، بل من

قوله: (**لكن فيه من مذهب القاضي**) كلمة من ابتدائية متعلقة بحزازة يعني أن ما ذكره يدل على نفي الجزم بكون أفعال النائم ضرورية ولا يدل على نفي التوقف، لجواز أن تكون اليقظة شرطاً في الاكتساب والنوم مانعاً، فلا يلزم من الجزم بثبوته في اليقظان الجزم بثبوته في النائم.

قوله: (**فخيال باطل**) أي نجعله إحساساً بشيء وليس ذلك بإحساس لانتفاء شرائطه الحقيقية أوالعادية، وهذا لا ينافي كونه حكاية عن أمر ثابت في نفس الأمر موجباً لعلمه، بعد التعبير كالحكايات المخترعة للمعارف الحقيقية كقصة هاروت وماروت وسلامان وابسال فلا يرد ما قيل: إن الرؤيا الصالحة جزء من النبوة.

قوله: (**ولأن النوم ضد الإدراك**) أي قالوا بكون الرؤيا من النبوة.

قوله: (**ولأن النوم ضد للإدراك**) أي قالوا بكون الرؤيا خيالاً باطلاً بناء على قولهم، فالنوم ضد الإدراك فلا مصادرة فكيف يقال: إنه خيال إذ ليس الغرض إثبات كونه خيالاً باطلاً.

قوله: (**وأما الرؤيا فخيالٌ باطل عند المتكلمين الخ**) فيه بحث لأنه ثبت بالأحاديث الصحاح أن النبي عليه السلام جعل الرؤيا الصالحة جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة وعمل بها قبل الوحي ستة أشهر، فكيف تكون خيالاً باطلاً، اللهم إلاّ أن يقال: الباطل مطلقاً عند المعتزلة، هو كون ما يتخيله النائم إدراكاً بالبصر رؤية، وما يتخيله إدراكاً بالسمع سمعاً وهكذا، وأما كون العلم الحاصل في النوم خيالاً باطلاً، وكون النوم مضاداً للعلم فإنما هو بالنسبة إلى عامة الخلق، وأما عند الأصحاب فالظاهر أن الكل بالنسبة إلى عامة الخلق، يؤيده تعليلهم ذلك بعدم جريان العادة بخلق الإدراك في الشخص وهو نائم لدلالته على جواز ذلك بطريق خرق العادة كسائر المعجزات والكرامات.

قوله: (**ولأن النوم ضد للإدراك الخ**) فيه شائبة مصادرة على المطلوب لأن الظاهر أن

قبيل الخيال الباطل (وقال الأستاذ) أبو إسحاق: (إنه) أي المنام (إدراك حق) بلا شبهة (إذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه) في نومه (من إبصار) للمبصرات (وسمع) للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الإدراكات (وبين ما يجده اليقظان) في يقظته من إدراكاته (فلو جاز التشكيك فيه) أي فيما يجده النائم (لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة) والقدح في الأمور المعلومة حقيقتها بالبديهة (ولم يخالف) الأستاذ (في كون النوم ضداً) للإدراك (لكنه زعم أن الإدراك يقوم بجزء) من أجزاء الإنسان (غير ما يقوم به النوم) من أجزائه، فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد (وقال الحكماء: المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك) وذلك أن الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة، فإن الحواس الظاهرة إذا أخذت صور المحسوسات الخارجية وادتها إلى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة، ثم إن القوة المتخيلة التي من شأنها تركيب الصور إذا ركبت صورة، فربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية، فإن الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة الخارجية، بل لكونها مرتسمة في الحس المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيح دائماً حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن

قوله: (المنام) فتذكير الضمير بتأويل الرؤيا بالمنام.

قوله: (إدراك حق) أي الإحساس بالحواس الظاهرة والشرائط التي ذكرتم، إنما هي للإحساس الذي في اليقظة، وهو إنما يقتضي وجود متعلقاتها في الرؤيا لا في الخارج.

قوله: (وقال الحكماء الخ) في الطبي شرح المشكاة قال المازني: مذهب أهل السنة أن حقيقة الرؤيا خلق الله في النائم اعتقادات كخلقها في قلب اليقظان وهو سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ولا يمنعه نوم ولا يقظة، ويخلق هذه الاعتقادات في اللازم على أموورياتيها في ثاني الحال كالغيم علماً على المطر انتهى، والمراد بالاعتقادات ما يعم المتخيلة والمتحققة ليشمل القولين المذكورين في المتن أعني كونه خيالاً باطلاً أو أراد لاحقاً.

قوله: (مجمع المحسوسات الخ) فهو كخصوص الضب فيه خمسة أنهار.

قوله: (فإن الحواس إذا أخذت صور الخ) إذ ليس هذا علة للحكم السابق ولا تفسير إلاّ أن يحمل على التعقيب الذكرى.

قوله: (وأدتها إلى الحس إلخ) معنى التأدية حصول مثالها فيه.

قوله: (صارت الخ) لأن المشاهدة بوجود الصورة في الحس المشترك كما في القطرة النازلة والشعلة الجوالة.

الاعتراض على مضادة النوم للإدراكات التي تتحقق في النائم. فالجواب عنه بأنه لا إدراك فيه، لأن النوم يضاده مصادرة.

هذا الفعل، أعني رسم الصور في الحس المشترك، إلا أن هناك أمرين صارفين لها عن فعلها أحدهما: توارد الصور من الخارج على الحس المشترك، فإنه إذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التي تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل، وثانيهما: تسلط العقل أو الوهم عليها بالضبط عندما يستعملانها فتتعوق بذلك عن عملها وإذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها في التصوير، ولا شك أن الشخص إذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من

قوله: (صارفين لها عن فعلها) بوجود كل واحد منهما بضعف عملها على ما في الشفاء والوجدان لا أن كلاً منها يبطل على ما وهم فأشكل عليه كلمة أو، في قوله: فإذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما إلخ وفي قول الشارح: وظهر سلطانها إشارة إلى ما قبلها.

قوله: (لم يتسع) من الوسع بمعنى: الطاقة لا من ضد الضيق على ما وهم فاعترض بأن الصور الذهنية لا تمانع فيها، وأجاب بما لا يجدي طائلاً وذلك لأن القوى كلها خوادم لنفس واحدة، فالنفس إذا حرز الحس المشترك إلى الصور الخارجية واستعملها فيها لا يطيق ذلك لارتسام الصور الباطنة لعدم صرف النفس إليها، إذ من شأن النفس أنها إذا اشتغلت بأمر غفلت عن آخر وتفصيله في كتاب النفس من الشفاء.

قوله: (عندما يستعملاتها) أي عند استعمال الوهم والمتخيلة لاحتياجها عند التعقل والتهم إلى تفصيل المعاني وتركيبها.

قوله: (فتتعوق بذلك الخ) لعدم الفاعل.

قوله: (وإذا انتفى هذان الشاغلان) كما في النوم وأن الصور غير واردة عن الخارج، والنفس مشغولة بدفع الكلال الذي حصلت بسبب الحركات الدنيوية والنفسانية في اليقظة.

قوله: (أو أحدهما) كما في المرض الذي يضعف البدن، فالنفس مشغولة بدفعه كما في الخوف الشديد.

قوله: (لم يتسع لانتقاشه الخ) فإن قلت: قد مر أنه لا تمانع في الصور الذهنية، وإنما هو في الصور الخارجية فكما جاز أن ينتقش النفس بالصور الكثيرة المضادة المتخالفة في المقدار الواردة عليه من الخارج، فليجز انتقاش الحس المشترك بالصور الخارجية، وبما يرد عليه من القوة المتخيلة. قلت: هذا قياس للحس المشترك على النفس الناطقة والصور الحسية المرتسمة فيه على الصور العقلية والفرق ظاهر فالقياس باطل.

قوله: (وإذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما) سياق كلامه يدل على أن كلاً من ذينك الأمرين صارف مستقل كما هو الظاهر فقوله: أو أحدهما محل تأمل، سواء كان الشاغلان عبارة عن العقل والوهم أو عن تسلط أحدهما وتوارد الصور من خارج.

قوله: (إذا نام انقطع عن الحس الخ) والأظهر أن يضم إليه، وقد لا يتسلط العقل والوهم عليها بالضبط حينئذ فيرتفع المانع بالكلية.

الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل، إذ عرفت هذا فنقول: ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك موجودة فيه (ويكون ذلك) أي وجدانه في الحس المشترك وارتسامه فيه (على وجهين: الأول: أن يرد) ذلك المدرك (عليه) أي على الحس المشترك (من النفس) الناطقة (وهي تأخذه من العقل الفعال، فإن جميع صور الكائنات) من الأزل إلى الأبد (**مرتسم فيه**) بل **في جميع المبادئ العالية، والملائكة السماوية**، ومن شأن النفس الناطقة أنْ تتصل بتلك المبادئ اتصالاً معنوياً روحانياً وتنتقش ببعض ما فيها، مما كان أو سيكون أو هو كائن، إلاّ أن استغراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك، فإذا حصل لها بالنوم أدنى فراغ، فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من أحوالها وأحوال من يقرب منها من الأهل والولد والإقليم والبلد، حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأتها، ولو كانت منجذبة الهمة إلى المعقولات لاحت لها أشياء منها (ثم) إن ذلك الأمر الكلي المنتقش في النفس (**يلبسه ويكسوه**) (**الخيال**) أي القوة المتخيلة (لما جبل) الخيال (عليه) **من المحكاة** و(الانتقال) من شيء إلى آخر مشابه له بوجه ما (و) من (التفصيل) بين الأشياء المتصلة (والتركيب بين الأمور المتفاصلة على وجوه مختلفة وأنحاء شتى (صوراً) أي يلبسه صوراً جزئية (إما قريبة) من ذلك الأمر الكلي (أو بعيدة) منه (فيحتاج) في معرفة ما ارتسمت في النفس على الوجه الكلي (إلى التعبير وهو أن يرجع المعبر) رجوعاً (قهقرياً مجرداً له) أي لما رآه النائم (عن تلك الصور) التي صورها المتخيلة (حتى يحصل) المعبر بهذا التجريد، إما بمرتبة أو بمراتب على حسب تصرف

قوله: (مرتسم فيه) أي حاصلة لها إما بالفعل بالبسيطة كا في العقول كما مر أو بالارتسام كما في النفوس الفلكية.

قوله: (في جميع المبادي العالية) أي العقول على الوجه الكلي.

قوله: (والملائكة السماوية) أي النفوس الفلكية على الوجه الجزئي على رأي المشائين، وعلى التوجيهين عند الشيخ، وقوله: أدنى فراغ من استعمال القوى المدركة والمحركة، وإنما قال: أدنى لأن الفراغ التام يحصل بعد الموت.

قوله: (من المحاكاة) في القاموس حكيت فلاناً وحاكيته شابهته أي محاكاة شيء لشيء وجعله شبيهاً به.

قوله: (يلبسه ويكسوه الخيال الخ) ولما كان أكثر أمر الحس المشترك أن يرتسم الصور فيه من الخارج، حكم الوهم عليها بذلك ويحتمل أن تكون الجزئيات المرتسمة في الحس المشترك حالة النوم منعكسة إليها من النفوس الفلكية.

المتخيلة في التصوير والكسوة (وما أخذته النفس) من العقل الفعال (فيكون هو الواقع) المطابق لما في نفس الأمر (وقد لا يتصرف فيه) أي فيما أخذته النفس (الخيال فيؤديه كما هو بعينه) **أي لا يكون** هناك تفاوت إلاّ بالكلية والجزئية (فيقع) ما رآه النائم (من غير حاجة) في الرؤيا (إلى التعبير) **وقد يتصرف فيه تصرفاً كثيراً** فينتقل منه إلى نظيره، ومن ذلك النظير إلى آخر، وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر، حتى ينسد على المعبر طريق الوصول إليه. الوجه (الثاني: أن يرد عليه) أي على الحس المشترك لا من النفس بل (إما من الخيال) الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة (مما ارتسم فيه في اليقظة) فإن القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك **خالياً** صورت فيه بعض الصور الخيالية (ولذلك فإن من دام فكره في شيء) وارتسمت صورته في الخيال (يراه في منامه) وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك، فتصير مشاهدة مع أن تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الأمور الخارجة، وقد تفصل أيضاً بعض الصور المتأدية إليه من الخارج وترسمها هناك، ولذلك **قلما يخلو النوم عن المنام** من هذا القبيل (**وإما مما يوجبه** مرض كثوران خلط) من الأخلاط الأربعة (أو بخار) فإن المرض إذا أثار خلطاً أو بخاراً أو تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت أفعالها بحسب تلك التغيرات (ولذلك فإن الدموي يرى في حلمه

قوله: (**أي لا يكون الخ**) هذا إذا أخذته من المبادئ العالية أما إذا أخذته من النفوس المنطبعة فلا يكون الفرق بالكلية والجزئية أيضاً، لكن النفس حينئذ تكون آخذة لها بتوسط الخيال.

قوله: (**خالياً**) أي عن ورود الصور الخارجية.

قوله: (**قلما يخلو النوم عن المنام**) في الأساس رأى المنام كذا وفلان يرون له المنامات الخبيثة، فبالمعنى الأول مستعمل في المتن وبالمعنى الثاني في الشرح.

قوله: (**وأما مما يوجبه الخ**) عطف على قوله: وإما من الخيال، وهذان هما السببان الأكثريان وقد يكون من تأثيرات الأجرام السماوية، فإنها قد توقع بحسب مناسبتها ومناسبات نفوسها صوراً في التخيل بحسب الاستعدادات ليست عن تمثيل شيء من عالم الغيب كذا في الشفاء.

قوله: (**وقد يتصرف فيه تصرفاً كثيراً**) وبهذا السبب لا اعتماد على رؤيا الكاذبين والشعراء لتعود متخيلتهما بالانتقالات الكاذبة الباطلة.

قوله: (**والصفراوي يرى الخ**) طبيعة الصفراء حارة يابسة وطبيعة السوداء باردة يابسة فظهر وجه المناسبة.

الأشياء الحمر، والصفراوي) يرى (النيران والأشعة، والسوداوي) يرى (الجبال والأدخنة، والبلغمي) يرى (المياه والألوان البيض) وبالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلط أو بخار بما يناسبه (وهذا) الوارد على الحس المشترك (بقسميه) الواردين عليه من الخيال أو **مما يوجبه مرض أو غلبة خلط** (من قبيل **أضغاث الأحلام** لا يقع هو ولا تعبيره) بل لا تعبير له. (فروع للمعتزلة) متفرعة على القدرة والعجز (الأول: اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مئة من فقط ولا يتمكن من حمل مئة أخرى معها) أي من المئة الأولى (فقيل:) هو (عاجز عن حملها) أي عن حمل المئة الأخرى، **هذا هو الموافق** لكلام الآمدي، وإن كان الموجود في أكثر النسخ حملهما (**وقيل:**) هو (**لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة**) بالنسبة إلى الأخرى فلا يقال: هو عاجز عن حمل المئة الأخرى، ولا هو قادر عليها (وقيل:) هو (قادر على حمل إحداهما) أي إحدى المئتين (من غير تعيين) وغير قادر على إحداهما من غير تعيين أي هو قادر على حمل مئة منها غير

قوله: (أو غلبة خلط) أي من حيث الكم من غير أن يكون هناك مرض يوجب توازنه فإن الغلبة أيضاً موجبة لمحاكاة المستحيلة الخلط الغالب بما يناسبه.

قوله: (أضغاث الأحلام) والأحلام جمع حلم بالضم ما يراه النائم في نومه والضغث الخلط أي من أخلاط الأحلام ليس لها تأويل.

قوله: (هذا هو الموافق) وهو محل الخلاف بينهم إذ لا خلاف في عدم القدرة على حمل مجموعهما.

قوله: (وقيل: هو قادر على حمل إلخ) فيه أن الكلام في حمل المئة الأخرى بشرط الانضمام مع المئة اتي يتمكن من حملها حتى يقال: إنه قادر على حمل مئة غير معينة من الجملة وليس بقادر على حمل مئة غير معينة منها وقوله: أي هو قادر، لم يظهر لي فائدة هذا التفسير.

قوله: (ومما يوجبه مرض أو غلبة خلط) إن قلت: كلامه السابق يدل على أن ثوران الخلط الذي هو عين غلبته يوجبه مرض فما يوجبه غلبة خط هو بعينه ما يوجبه مرض فلفظ أو هاهنا ليس في محله. قلت: فليكن بمعنى الواو والتخيير في التعبير ومثله كثير في المفتاح أو يراد بما يوجبه مرض ما يوجبه بواسطة إثارة بخار لا خلط من الأخلاط الأربعة التي هي السوداء والصفراء والدم والبلغم بقرينة المقابلة.

قوله: (أضغاث الأحلام) الأحلام جمع حلم بالضم وهو ما يراه النائم، وأضغاثها تخاليطها، **جمع ضغث وأصله ما جمع من أخلاط النبات وحزم فاستعير للرؤيا الكاذبة، وإنما جمعوا للمبالغة في وصف الحلم بالبطلان كقولهم: فلان يركب الخيل أو لتضمنه أشياء مختلفة.**

قوله: (وقيل: هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) هذا بناء على أن العجز صفة وجودية أو عدم ملكة.

معينة أيضاً (والكل) أي جميع هذه الأقوال الثلاثة (مناقض لأصلهم) ومذهبهم (في) وجوب (تعلق القدرة بجميع المقدورات) فإن المئة الأخرى معينة كانت أو غير معينة من جنس مقدورات العبد، فالقول بأنه عاجز عنها أو غير قادر عليها **يناقض ذلك** الأصل (**فإن قيل**: مذهبنا) ما ذكرتم لكن لا مطلقاً، بل **بشرط وهو (أن لا تتعلق** القدرة الواحدة (في وقت) واحد (في محل) واحد (من جنس) واحد (بأكثر من مقدور (واحد) ولو كانت القدرة على حمل مئة قدرة على حمل مئة أخرى لكان ذلك مخالفاً لأصلنا المشروط بما ذكرنا (**قلنا**:) **في الرد عليهم** (المحل) فيما نحن فيه هو (المحمول) المتحرك (وهو مختلف، يعني أن المقدور هاهنا هو الحركة ومحلها المئتان فهو متعدد لا واحد، فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفاً لذلك الشرط، **فإن قالوا: المحل وإن كان مختلفاً**، إلاَّ أنه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات في إحدى المئتين، **فهو لا يقدر على حمل الجميع** إلا بزيادة في القدرة موازية لاعتمادات المئة الأخرى، حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادراً على رفع

قوله: (في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات متخالفة أو متماثلة أو متضادة.

قوله: (**بشرط وهو أن لا يتعلق إلخ**) فإنه يستلزم اجتماع المثلين.

قوله: (**لا يقدر على حمل الجميع**) أي على حمل المئة الأخرى مع انضمامها بالأولى فإن الكلام فيه، وإذا لم يكن ذلك مقدوراً، فلا تناقض لذلك الأصل.

قوله: (**يناقض ذلك**) **فإن قلت**: حمل المئة الأخرى مقدور بشرط عدم انضمامها إلى المئة الأولى، وهذا القدر يكفي في اطراد ذلك الأصل. قلت: كلامهم في المئة الأخرى ولو منضمة إلى الأولى لا في مجموع المئتين، واعتبار انضمامها إليها لا يخرجها من كون حملها من جنس مقدورات العبد.

قوله: (**قلنا في الرد عليهم إلخ**) وايضاً ينتقض ذلك الذي ذكر بالقدرة على حمل أجزاد المئة، فإن القادر على حمل المئة قادر على حمل عشرة، وعشرة أخرى ضرورة فلو تم ما ذكر لدل على انتفاء تعلق القدرة بكل من العشرتين مثلاً، اللهم إلاَّ أن يقال: الشرط المذكور شرط وجوب التعلق لا جوازه، تأمل.

قوله: (**فإن قالوا: المحل وإن كان مختلفاً الخ**) لا يخفى أنّ أصلهم إذا كان وجوب تعلق القدرة بمقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لم ينفع هذا القول، إلاَّ أن يبنى على مذهب موجوب تعلق القدرة بالمقدورات من جنس واحد في محال متعددة لا مطلقاً ، بل إذا وجد ما يوازي اعتمادات متعلق المقدور فيما له اعتماد، وحينئذ لم يستقم قوله في الجواب: وإن قلتم أنه إلخ، لأن مجرد كون المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لا يكفي في وجوب التعلق على هذا التوجيه، والظاهر أن ما ذكره هاهنا يثبت الفرع الثالث، **فإن** للمئتين

الجميع قلنا: هذا وإن تخيل في المئتين المتلاصقتين، فما يقولون في مئة أخرى منفصلة عن المئة المحمولة؟ فإن قلتم: إنه متمكن من حملها مع حمل الأولى مع أنه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات الأولى فهلا يجوزون ذلك في المئتين المتصلتين؟ وإن قلتم: إنه لا يتمكن من حملها بالقدرة التي تمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم **أصلكم** لا محالة لأن المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين. الفرع (الثاني: شخصان يقدر كل) منهما (على حمل مئة من إذا اجتمعا عليه) أي حمل المئة وحملاها معاً فقد اختلفت المعتزلة هاهنا (**فمنهم من قال:**) وهو أكثرهم (حملها واقع بقدرة كل واحد واحد) فكل منهما يفعل في كل جزء من أجزاء المئة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد (ويلزمه اجتماع قادرين مستقلين (على مقدور واحد) فيستغنى بكل منهما عن الآخر (**وربما التزم**) هذا القائل جواز اجتماعهما وإن كان مستبعداً جداً، بل مستحيلاً (ومنهم من قال) وهو عباد الضيمري والكعبي: (هذا حامل للبعض) بحيث لا يشاركه فيه صاحبه

قوله: (أصلكم) من وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات المشروطة بذلك الشرط.

قوله: (فمنهم من قال الخ) فيه أنهم لم يقولوا بوقوعه بمجموع القدرتين بأن يكون كل واحد منها في صورة الاجتماع مؤثراً تاماً لأن حمل المجموع إنما يحمل الآخر، فإذا اجتمعتا على جزء لا يتجزئ، فإما أن يقال: ليس لشيء منها تأثير فيه مع المجموع، وهو ظاهر البطلان، لأن المجموع ليس سوى القدرتين، أو يقال بتوزع التأثير فيه، فيلزم انقسام الجزء.

قوله: (وربما التزم الخ) بالفرق بين الموجبتين والقدرتين فإن القدرة تابعة للإرادة، فيجوز أن يريد إيقاع مقدور واحد بالاتفاق، وإن كان كل واحد منهما كافياً في إيقاعه القدرة الواحدة الخ يعني أن الحركات الواقعة في المحال فبطريق التوليد صادرة عن قدرة واحدة، إذ لا دليل على إثبات أكثر منها، والحركات الواقعة في المحال المتلاصقة صادرة من قدرة مساوية بعدد الأجزاء التي لا تتجزئ ولا يجوز أن يقع من قدرة واحدة.

المتلاصقتين محال مجتمعة، لا يكفي في حملها قدرة واحدة لكن يتوجه عليهم بعد تسليم ابتنائه على التوليد نقل الكلام إلى حمل أجزائه المئة المجتمعة، والأظهر في التقرير هاهنا ما ذكره الأبهري حيث قال: ولو انفصلوا عن هذا قائلين بأن الحركة القائمة بالمئتين المتصلتين محلها واحد لما أمكنهم الانفصال في المئتين المنفصلتين، تأمل.

قوله: (فمنهم من قال الخ) الحق أنْ يقال: إن الحمل واقع بمجموع القدرتين من حيث هو مجموع، وكل من الشخصين لا يستقل بالحمل على الوجه الذي وقع بإجماعهما، غاية الأمر أن كلاً منهما يستقل بحمله في الجملة كما سيجيء مثله في مباحث التوليد من الإلهيات لكن لم يقل به المعتزلة فلذا ورد عليهم الرد.

(وذاك) حامل (للبعض) الآخر كذلك فلا يثبت لهما فعلان في جزء واحد من المئة المحمولة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) إذ لا بد أن يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الأمر، ولا سبيل إلى ذلك (فإن نسبة كل جزء) من أجزاء المئة المذكورة (إلى كل واحد) من القادرين (على السوية، فلا يتعين شيء منها لفعل أحدهما . الفرع (الثالث :) وهو مبني على تأثير القدرة الحادثة والتوليد أيضاً (قالوا : القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات) متعددة **(إلى جهات مختلفة)** فيجوز أن يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءاً إلى جهة وجزءاً آخر إلى جهة أخرى وجزءاً ثالثاً إلى جهة ثالثة، وهكذا بأن يضرب مثلاً يده عليها دفعة فتتفرق في تلك الجهات (وأما في محال مجتمعة) كأجزاء متلاصقة (فلا) يجوز أن تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بأن تتحرك معاً إلى جهة واحدة (بل يجتمع على عشرة أجزاء مجتمعة) متلاصقة (عشرة أجزاء من القدرة، فالقدرة على تحريك كل جزء) من تلك العشرة المجتمعة (غير القدرة على تحريك) الجزء (الآخر) فيكون هناك عشر قدر إزاء عشرة أجزاء، وبالجملة يجب أن يكون عدد القدرة القائمة بالقادر على التحريك مساوياً لعدد الأجزاء المجتمعة (وإلا) أي وإن لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر، بل جاز أن يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين (لكان) أي تلك القدرة وذكرها بتأويل التمكن (قدرة على تحريك الأجزاء بالغة ما بلغت) إذ ليس عدد أولى من عدد، فيلزم أن تقدر البقة على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة، وقد عرفت بطلان عدم الأولوية. **قال الآمدي:** هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد، **وهو من قبيل**

قوله : (**مختلفة**) قيد اتفاقي فإن الأجزاء المتفرقة بعد الضرب يتحرك كل منها إلى جهة من الجهات الاعتبارية، وكذا وحدة الجهة المتلاصقة فإن تحركهما لتلاصقهما يكون إلى جهة واحدة.

قوله : (**قال الآمدي الخ**) يعني أن كل واحد من الأجزاء واقعة بطريق التوليد بتوسط فعل واحد مباشر في الصورتين، وهو كضرب اليد مثلاً، فالقول بوقوعها في حال التفرق بقدرة واحدة وامتناعها حال الاجتماع تحكم، والفرق الذي ذكروه من لزوم قدرة البقة على تحريك الجبل باطل لابتنائه على مقدمة باطلة.

قوله : (إلى جهات مختلفة) قيل: إنما خص الجهات المختلفة بالذكر لأن صدور الحركات إلى جهات مختلفة من القدرة الواحدة أبعد من صدورها إلى جهة واحدة لأنها أثر واحد فنبه على تجويزهم ذلك بطريق الأولى وقيل: بل لأنهم لا يجوزون توليد القدرة الواحدة حركات المحال المتفرقة إلى جهة واحدة.

تحكماتهم الباردة ودعاويهم الجامدة، فإنه إذا قيل لهم: لِمَ كانت القدرة الواحدة تحرك الأجزاء المتفرقة وتوجب في كل واحد منها حركة، ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الأجزاء مع أنه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة في الأجزاء، بل لا فارق هناك سوى الاجتما، والافتراق؟ **لم يجدو إلى الفرق سبيلاً**، ولذلك قال أبو هاشم، وغيره من فضلاء المعتزلة: لا ندري لذلك سبباً غير أنا وجدنا أن **ما يسهل علينا** تحريكه عند الافتراق يعسر علينا عند ذلك الاجتماع، وهذا الذي قالوه وإن كان حقاً إلا أنه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لأعداد الأجزاء المتلاصقة، ولا على أن يكون هناك حركات بعدد الأجزاء لجواز أن يقال: جري عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع، وأن يقال أيضاً: جاز التحريك في المجتمعة على وجود قدرة أخرى منضمة إلى الأولى **من غير أن يكون** عدد القدر بعدد الأجزاء، ولا محيص لهم عن ذلك، وأما الجبائي فإنه قال: انضمام الأجزاء مانع من التحريك ألا ترى أنا نجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد، وليس ذلك إلاّ بسبب

قوله: (ما يسهل علينا) بحيث لا يقع بقرينة قوله: بخلق التحريك حال التفرق دون الاجتماع، وفيه بحث لأن الغرض في بعض الصور مسلم، والمستدل معترف بعدم خلق القدرة لكن الكلام فيما إذا وقعت التحريك حال الافتراق والاجتماع بطريق التوليد من فعل واحد مباشر، ففي حال الافتراق واقع بقدرة واحدة وفي حال الاجتماع بقدرة متعددة، وبهذا ظهر بطلان الفرق بما ذكره الجبائي من أن الاجتماع مانع التحريك، وأن ما ذكره ليس من تتمة الفرع الثالث، إذ معناه أنه بعد وقوع حركة الأجزاء في الحالين، بل هو بقدرة واحدة أو بقدرة متعددة، بل هو فرع بانفرادها، وإن جعل الآمدي من ثمة قدرة وصدور المصنف، فإن نظره أدق.

قوله: (من غير أن يكون إلخ) وما ذكرته من انه ليس عدد أولى من عدد فباطل.

قوله: (وهو من قبيل تحكماتهم الباردة) وفيه أيضاً مناقضة أصلهم من وجوب تعلق القدرة الواحدة الحادثة بجميع أجناس مقدورات المخلوق.

قوله: (لم يجدو إلى الفرق سبيلاً) فإن قلت: لهم أن يقولوا: توليد القدرة ابتداء أقوى منه بواسطة أو أكثر، وفي صورة الاجتماع التحريك للجزء الذي تمسه اليد بلا واسطة، ولما بعده بواسطة أو أكثر. قلت: يمكن أن تمس اليد جميع الأجزاء في صورة الاجتماع، كما إذا فرضنا سطحاً جوهرياً مركباً من الجواهر الفردة ويوضح على الكف ويرفع وأن لا يمس في صورة التفريق إلاّ بعض الأجزاء وهو ظاهر، فلا يجدي الفرق المذكور في جميع المواضع.

انضمام أجزاء القيد إلى رجليه وهو مبني على أصله **في جواز منع القادر**، وقد بان بطلانه وإن سلمنا صحة المنع، فلا نسلم صحة التعليل بانضمام أجزاء القيد إلى رجليه، بل جاز أن يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد، ولا وجود له فيما نحن فيه من الأجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة أنَّ مانع القيد لا يزول وإن تضاعفت القدرة بخلاف الأجزاء المجتمعة، فإنه قال: بزوال المانع بتقديران يوجد قدر موازية لعدد الأجزاء المنضمة، **ومما نقلناه تبين أن كلام الجبائي** من تتمة الفرع الثالث، كما هو المناسب لكن الموجود في أكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) أي من الفروع: (قال الجبائي: الاجتماع يمنع التحريك كالقيد) فإنه مانع عن المشي لمن هو قادر عليه (وهو) أي كون القيد مانعاً عن الفعل (فرع أن المعدوم مقدور) حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعاً منه، إذ لا مجال للمنع بالقياس إلى الفعل الموجود لكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدوراً بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله (وبه) أي بكون الاجتماع مانعاً عن التحريك (منع) الجبائي (كون القادر على حمل مئة من قادراً على حمل المئة الأخرى) معها وحكم بأنه ليس قادراً على حملها، وفيه بحث لأن كون الاجتماع مانعاً من الفعل يقتضي كون ذلك القادر قادراً على حمل الأخرى ممنوعاً منه لا كونه غير قادر عليه.

[المقصد الحادي عشر: اتجاهات القدرة المحركة]

أي من مقاصد هذا النوع وكأنه سهو من الناسخ فإن هذا المبحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع، فإن جعل كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث، **كما فعله بعضهم** في شرح هذا الكتاب، كان هذا فرعاً رابعاً وإن جعل فرعاً على حدة

قوله: (من جواز منع القادر) يعني أن الممنوع قادر.

قوله: (ومما نقلناه إلخ) قد عرفت حال ما نقله وإن جعله فرعاً رابعا أولى.

قوله: (كما فعله بعضهم) بأن أسقط لفظ الرابع.

قوله: (ومما نقلناه تبين أن كلام الجبائي إلخ) سياق الكلام يدل على أن الجبائي يقول بوجود القدرة على تحريك الأجزاء المجتمعة، وتخلف التحريك عنها لمانع الاجتماع وغيره لا يقول بوجود القدرة، فبملاحظة هذا التفصيل يصح جعل كلام الجبائي فرعاً رابعاً، إلا أن الشارح نظر إلى أن الفرع الثالث المذكور في المتن توليد القدرة الواحدة في محال متفرقة حركات متعددة إلى جهات وعدم توليدها في محال مجتمعة، فاندرج فيه مذهب الجبائي. غاية ما في الباب أنهم بعد ما اتفقوا على عدم التوليد هاهنا، فالجبائي على تحقق القدرة على التحريك وتخلفه لمانع، والباقون على انتفاء القدرة عليه يشعر بما ذكرته بقول الشارح من تتمة الفرع الثالث.

كان هذا فرعاً خامساً وأما جعله مقصداً حادي عشر، فلا وجه له (القدرة المحركة يمنة ويسرة هل تقدر) وتقوى (على التصعيد) والرفع إلى جهة الفوق (منهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة) فإن كل عاقل يجد تفاوتاً بينهما ويعلم أن رفع شيء أشق وأقوى من تحريكه دحرجة (وعليه) أي على المنع (البهشمية) أي الطائفة التابعة لرأي أبي هاشم (وأوجبوا) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة يمنة ويسرة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) إذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج إلى ما يزيد عليها.

[المقصد الثاني عشر : القدرة مغايرة للمزاج]

بل الحادي عشر لما عرفت (القدرة مغايرة للمزاج من وجهين: الأول: المزاج وأثره من جنس الكيفيات المحسوسة) بالقوة اللامسة وذلك **لأن المزاج كيفية متوسطة** بين الكيفيات الأربع المشهورة **وهي بالحقيقة من جنسها**، إلا أنها منكسرة ضعيفة بالنسبة إليها فيكون أثرها وحكمها من جنس أحكام هذه الكيفيات إلا أنه يكون أضعف من أحكامها ولا شك أن أحكام هذه الأربع وآثارها من جنسها أيضاً فالمزاج وأثره من جنس الكيفيات الملموسة (**دون القدرة**) فإنها ليست مدركة باللمس وليس أثرها من جنس هذه الكيفيات، **فليست القدرة نفس المزاج** بل هي كيفية تابعة له

قوله: (**بقدرة واحدة**) أي قدرة متعلقة بكل ذلك المحل من حيث هو، ولا يحتاج إلى قدرة متعددة بحسب الأجزاء على ما قال جمهورهم كما مر، وعلى هذا اندفع التحكم الذي ذكره الشارح.

قوله: (**كيفية متوسطة**) إما حاصلة عن تلك الكيفيات المنكسرة أو فائضة على المركب بعد انكسارها على اختلاف بين الأطباء والطبيعيين.

قوله: (**وهي في الحقيقة من جنسها**) وإن كان في الظاهر مخالفة لها من حيث أن الكيفيات الأربع تؤثر بالملاقاة بظاهر البدن بخلاف المزاج فإنه يؤثر بالملاقاة بالباطن.

قوله: (**دون القدرة إلخ**) إشارة إلى الكبرى فهو استدلال بالشكل الثاني، بوجهين الأول:

قوله: (**لأن المزاج كيفية متوسطة**) كون المزاج عبارة عن الكيفية المتوسطة، إنما هو مذهب الأطباء وأما عند الحكماء فكيفية أخرى حادثة عند الإنكسار التام.

قوله: (**فليست القدرة نفس المزاج**) قد يقال: يجوز أن يكون لمتبوع واحد باعتبارات مختلفة توابع متبوعة، فتغاير لا يستلزم عدد المتبوع، وهذا إنما يرد إذا جعل دليل التعدد اختلاف الآثار، وأما إذا جعل كون أحدهما ملموساً دون الآخر وجعل اختلاف الآثار مؤيداً له فلا، وقد

(الثاني: المزاج **قد يمانع القدرة، كما عند اللغوب**) فإن من أصابه لغوب وإعياء يصدر عنه أفعاله بقدرته واختياره ومزاجه يمانع قدرته في تلك الأفعال والشيء لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج.

[المقصد الثالث عشر: القوة هي جنس القدرة]

بل الثاني عشر قال الإمام الرازي: لفظ القوة وضع أولاً للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به **أن يصدر** عنه أفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس، ثم إن للقوة بهذا المعنى مبدأً ولازماً، أما **المبدأ فهو القدرة أعني كون الحيوان** إذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل، وأما اللازم فهو أن لا ينفعل عن الشيء بسهولة، وذلك لأن مزاول التحريكات الشاقة إذا انفعل عنها صده ذلك عن إتمام فعله، **فلا جرم صار اللاانفعال دليلاً على الشدة** ثم إنهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك

أن المزاج من جنس الكيفيات الأربع، ولا شيء من القدرة كذلك فلا شيء من المزاج بقدرة فلا شيء من القدرة بمزاج.

قوله: (المبدأ وهو القدرة) كونها مبدأ باعتبار أن القوة بذلك المعنى هي القدرة الشديدة فكأنه القدرة مع وصف الشدة.

يستدل على التعدد بأن المزاج يوجد في المعادن والنباتات ولا قدرة فيهما فقد ثبت تغايرهما وفيه أن هذا لا يدل على مغايرة المزاج الحيواني للقدرة الموجودة في الحيوان وهو المقصود.

قوله: (قد يمانع القدرة كما عند اللغوب) فإن قلت: الممانع هو الثقل. قلت: بل المزاج يمانعها باعتبار الثقل والكلال العارض له، وقد يقال: المتمسك في تحقق القدرة فيمن أصابه الإعياء هو الوجدان فليتمسك به في المغايرة من أول الأمر، وفيه نظر لأنه يتوقف على كون المزاج مدركاً بالوجدان.

قوله: (أن يصدر إلخ) المراد من الباء السببية القريبة التي يتبادر منها فلا يصدق التعريف على مبدأ هذا المعنى أعني القدرة المطلقة.

قوله: (أما المبدأ فهو القدرة أعني كون الحيوان إلخ) قال رحمه اللّه تعالى: القدرة بهذا المعنى مبدأ لجميع الأفعال الاختيارية، ولا تختص مبدئيته بمعنى يمكن به صدور الأفعال الشاقة قطعاً، وليس مراده الاختصاص أيضاً، بل بيان مبدئيتها ثم قال: والحاصل أن القوة هي القدرة الكاملة ومبدؤها أصل القدرة، هذا وفي تفسير القدرة بالكون المذكور مسامحة، لأنه اعتباري بخلافها فالمراد صفة بها الكون.

قوله: (فلا جرم صار اللاانفعال دليلاً على الشدة) لا يخفى أن وجود اللازم من حيث هو لازم، لا يدل على وجود الملزوم إلا أن يثبت المساواة بينهما ولم يصرح بها هاهنا فالأقرب أن يقال: الضعف يلزمه الانفعال فعدم الانفعال يدل على الشدة والقوة.

المبدأ وهو القدرة، وإلى ذلك اللازم وهو اللاانفعال، ثم إن للقدرة وصفاً هو كالجنس لها **أعني الصفة المؤثرة في الغير ولها لازم هو الإمكان** لأن القادر لما صح منه أن يفعل وصح منه أن لا يفعل كان إمكان الفعل لازماً للقدرة، فنقلوا اسم القوة إلى ذلك الجنس، وذلك اللازم فيقولون للأبيض: إنه بالقوة، أي يمكن أن يصير وسموا الحصول والوجود فعلاً، وإن كان في الحقيقة انفعالاً **بناء على أن المعنى الذي** وضع له لفظ القوة أولاً كان متعلقاً بالفعل، فلما سموا هاهنا الإمكان قوة سموا الأمر الذي تعلق به الإمكان، وهو الوجود والحصول فعلاً، **والمهندسون يجعلون** مربع الخط قوة له كأنه أمر ممكن في ذلك الخط، **خصوصاً إذا اعتقد ما ذهب إليه بعضهم** من أن حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله، **ولذلك قالوا: وتر القائمة قوى على ضلعيها أي مربعه يساوي مربعيهما**، وإذا انتقش هذه المعاني على صحيفة خاطرك، فلنرجع إلى ما

قوله: (أعني الصفة المؤثرة) فإن أريد بالصفة ما يعم الجوهر والعرض كان شاملاً للطبيعة والصور النوعية كما مر، وإن خص بالعرض فلا.

قوله: (أعني الصفة المؤثرة) لو بدل الصفة بالأمر ليظهر تناوله للصورة الجوهرية المؤثرة لكان أولى.

قوله: (ولها لازم هو الإمكان) بين الإمام العلاقة بين القوة والإمكان المطلق والذي يطلق عليه القوة هو الإمكان المقارن للعدم، فلا تقريب وسيشير إليه المصنف.

قوله: (بناء على أن المعنى الذي إلخ) حاصل ما ذكره أنه شبه الحصول والوجود بالفعل في كونه متعلقاً للقوة وإن كانت القوة في الموضعين بمعنيين.

قوله: (والمهندسون يجعلون إلخ) قال في المباحث المشرقية ثم إن المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانه أن يكون ضلعاً لمربع وبعضها ليس ممكناً له ذلك جعلوا ذلك المربع كأنه أمر ممكن في ذلك الخط، وخصوصاً لما اعتقد بعضهم أن حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه، ثم قال: فإذا عرفت القوة عرفت القوي وعرفت أن غير القوي إما الضعيف وإما العاجز وإما سهل الانفعال وإما الضروري، وإما غير المؤثر ان لا يكون المقدار الخطي ضلعاً لمقدار سطحي مفروض فقد ظهر من كلامه مقابل كل معنى من معاني القوة وأنه مشتق من القوة القوي على جميع المعاني.

قوله: (خصوصاً إذا اعتقد ما ذهب إليه بعضهم إلخ) قال رحمه الله تعالى: هذا الاعتقاد ضعيف لأن السطح لا يحصل من الخط كما أن الخط لا يحصل من النقطة وكما أن الجسم لا يحصل من السطح بل هي أعراض لها، ولا يتقدم العرض بالوجود على محله القائم هو به، نعم يتوهم حركة الخط على مثله بتخيل المربع، وأما ان حدوثه فيها فكلا.

قوله: (ولذلك قالوا: وتر القائمة قوي على ضلعيها أي مربعه يساوي مربعيهما) أي ولأن المهندسين يجعلون مربع الخط قوة له قالوا: وتر القائمة قوي على ضلعيها أي على مربع ضلعيها،

في الكتاب فنقول: (**القوة تقال للقدرة** والمراد هاهنا جنسها) **أي المقصود في** المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة، (وهو) كما قاله ابن سينا: (مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا: من حيث هو آخر ليدخل فيه) أي في هذا الحد (المعالج لنفسه فإنه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب) عامل بمقتضاها (ويتأثر

قوله: (**القوة تقال للقدرة إلخ**) فبهذه المناسبة أورد بيان معاني القوة في بحث القدرة.

قوله: (**يعني أن المقصود إلخ**) بخلاف المعاني الأخر فإن بيانها موكول في المقاصد الأخرى، وذكرها هاهنا استطرادي لبيان إطلاقات القوة فإن بيان الإمكان قد مر في الأمور العامة والقدرة قد مر في المقاصد السابقة، والانفعال سيجيء في الكيفيات الاستعدادية.

وأرادوا أن مربعه يساوي مربعيهما والقريب أن مجموع مربعيهما، حينئذٍ يكون قوة للوتر فيندرج في قولهم: مربع الخط قوة له، وهذا الكلام يستدعي نوع توضيح فنقول: وتر القائمة هو الخط الواصل بين ضلعيها والمربع قد يطلق على العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه، مثلاً إذا ضرب عشرة في نفسها حصل مئة فالمئة مربع العشرة والعشرة جذر المئة، وقد يطلق على سطح يحيط به أربعة أضلاع متساوية، وهو المراد هاهنا كما هو الظاهر، ومساواة مربع الوتر بمربعي الضلعين يستقيم على كلا المعنيين، فلنتصور على المعنى الأول ليتضح على المعنى الثاني أيضاً فنقول: إذا فرضنا كلاً من ضلعي القائمة عشرة أجزاء متساوية فمربع كل ضلع مئة مثلها لأنها الحاصلة من ضرب عشرة في نفسها ومربع الوتر يساوي مربع مجموع الضلعين، أعني المئتين فالوتر جذر مئتين وإنه فوق أربعة عشر جزءاً وأقل من خمسة عشر، وذلك لأن الحاصل من ضرب أربعة عشر في نفسها مئة وستة وتسعون من ضرب خمسة عشر في نفسها مئتان وخمسة وعشرون فلا بد أن يكون جذر المئتين فيما بينهما، وإذا تخيلت هذا تخيلت المساواة على المعنى الثاني أيضاً فليتأمل.

قوله: (**مبدأ التغير في آخر إلخ**) قال الشارح في حواشي التجريد: القوة بحسب الاصطلاح يتناول القوة الفعلية والانفعالية أعني التي تهيأ محلها نحو الفعل أو الانفعال فلذلك أخذوا في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال، وقال أيضاً: فإن قلت: هل يطلق القوة المؤثرة على القوة الانفعالية. قلت: صرح بذلك بعضهم وادعى أنهم أرادوا بالتأثير هاهنا التغير مطلقاً سواء كان تأثيراً أو تأثراً، ثم قال بعد نقل قول الكاتبي: القوة بمعنى الصفة المؤثرة عرفها الشيخ بأنها مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر، وهذا الكلام منه يؤيد إطلاق التأثير على المعنى المتناول للتأثير والقبول كما مر، فقد ظهر لك من سياق كلامه أنه حمل التغير في تعريف الشيخ على المعنى الشامل للتأثير والتأثر وجعل التعريف شاملاً للقوة الفعلية والانفعالية، وفيه بحث لأن التغير بحسب مفهومه وإن كان أعم، إلا أن اعتبار كون ذلك التغير في آخر يدل على تخصيص التعريف بالقوة الفعلية لأن المتبادر هو المغايرة بين محل المبدأ ومحل التغير، ولو بالاعتبار كما لا يخفى، اللهم إلا أن يقال: الآخرية معتبرة بالنسبة إلى الفاعل مطلقاً فحاصل التعريف أنها مبدأ التغير من شيء في آخر.

من حيث هو جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء، وهذا مبني على ما يتبادر إلى الأوهام من أن الإنسان هو هذا الجسم، **والتحقيق أن المعالج المؤثر هو النفس الناطقة** والمعالج المتأثر **هو البدن**، وهما متغايران بالذات فالأولى أن يمثل بمعالجة الإنسان نفسه في إزالة الأخلاق الرديئة التي هي أمراض نفسانية، **وإنما كان هذا القيد موجباً** لعموم الحدود ودخول ما كان خارجاً عنه لأن المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات، فلما قيد بالحيثية علم أن التغاير بالاعتبار كاف، والقوة بهذا المعنى تنقسم إلى أقسام أربعة لأن الصادر مَن القوة إما فعل واحد، أو أفعال مختلفة، وعلى التقديرين إما أن يكون لها شعور بما يصدر عنها أو لا، **فالأول**: النفس **الفلكية** والثاني: الطبيعة العنصرية، **وما في معناها**، والثالث: القوة الحيوانية. والرابع: النفس النباتية، وقد مرت

قوله: (هو النفس الناطقة) وإن كان باعتبار تعلقه بالبدن، إذ لا بد في العلاج من استعمال الأعضاء.

قوله: (هو البدن) لأنه من حيث كونه متعلق النفس، إذ لا بد من الحياة حين العلاج.

قوله: (وإنما كان إلخ) دفع لما يتراءى من أنه مخالف لما تقرر من أن القيد في الإثبات للإخراج وحاصل الدفع أنه فيما إذا كان القيد تخصيصاً للإثبات السابق، أما إذا كان تفسيراً له من معنى إلى معنى أعم فهو التعميم.

قوله: والتحقيق أن المعالج إلخ) قيل: المعالجة هي الطلب العملي، فهي لا تختص بالنفس لأنها لا يكون إلا بآلات بدنية، نعم يمكن ادعاء اختصاص الطب العملي بالنفس وإن كان حصوله لها بمعاونة الآلات البدنية فالمعالج بكسر اللام ليس في التحقيق إلا المجموع، وأما المعالج بالفتح فيحتمل أن يكون هو المجموع أيضاً، لأن النفس لما جاز تأثرها عما ارتسم في قواها بأن ينتقش بكليات تلك الجزئيات المرتسمة في القوى، ويحصل لها بواسطة تلك الانتقاش أعراض نفسانية كالغضب ونحوه، جاز أن يتأثر أيضاً من الأحوال البدنية العارضة للقوى من الصحة والمرض، والجواب أن آلات الفعل لا يسند إليها الفعل حقيقة وإنما يسند إلى الفاعل.

قوله: (وإنما كان هذا القيد موجباً إلخ) إشارة إلى جواب ما يقال: المعقول كون القيد في الإثبات موجباً لخصوص الحد وخروج ما كان داخلاً قبله فكيف انعكس الأمر هاهنا، وحاصل الجواب أن المذكور هاهنا ليس بقيد لما قبله من التحقيق، بل إزالة للقيد المتوهم منه، وهو وجوب المغايرة الذاتية لكن في دلالة قيد الحيثية على كفاية التغاير الاعتباري نوع مناقشة يندفع بلزوم استدراكها وإذا لم يحمل عليه فتأمل.

قوله: (فالأول: النفس الفلكية) قال الشارح في حواشي التجريد: انحصار القوة الشاعرة التي تكون مبدأ لفعل واحد في النفس الفلكية مما لا دليل عليه وكذا الحال في سائر الأقسام ولعلهم بنوا ذلك على ما وجدوه ولم يدعوا في ذلك حصراً عقلياً كما في انحصار العناصر.

الإشارة إليها، قال الإمام الرازي: بعض هذه الأقسام صور جوهرية وبعضها صور أعراض، فلا تكون القوة مقولة عليها قول الجنس، بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والأعراض **في وصف جنسي** (وتقال) القوة (للإمكان المقابل للفعل لأنه) أي هذا الإمكان (سبب للقدرة عليه) أي على الشيء الذي تعلق به هذا الإمكان (**مجازاً**) وذلك لأن القدرة إنما تؤثر وفق الإرادة **التي يجب مقارنتها لعدم المراد**، فلولا الإمكان المقارن للعدم وهو الذي يقال الفعل لم تؤثر القدرة في ذلك المراد، فهذا الإمكان سبب للقدرة بحسب الظاهر، ولما كان القدرة مسماة بالقوة أطلق اسمها على سببها، وإنما لم يجعل الإمكان المقابل للفعل لازماً للقدرة كما زعمه الإمام الرازي، ووجهه بأن القادر هو الذي يصح منه الفعل أو الترك كما نقلناه، **لأن اللازم للقدرة على توجيهه هو الإمكان الذاتي** لا المقابل للفعل، وللتنبيه على ذلك قال المصنف: (وهذا) أي الإمكان المقابل المسمى بالقوة (غير الإمكان الذاتي فإنه) أي الإمكان الذاتي (قد يقارن الفعل) فإن الأسود بالفعل يمكن سواده إمكاناً ذاتياً (وينعكس من الطرفين) أي طرفي الوجود والعدم فإن ممكن الوجود ممكن العدم أيضاً وبالعكس (دون هذا) الإمكان المقابل فإنه لا يتصور مقارنته للفعل، ولا

قوله: (في وصف جنسي) وإلا لم تكن المقولات العشرة أجناساً عالية

قوله: (مجازاً) متعلق بقوله: سبب فإنه مما يتوقف عليه القدرة فكان سببها.

قوله: (وما في معناها) كالصور النوعية للمركبات مثل الصورة المبردة التي للأفيون والمسخنة التي للفربيون وكالحرارة والبرودة على ما مر.

قوله: (مجازاً) متعلق في المعنى بقوله: سبب للقدرة عليه لا يقال: يدل عليه تأخره عن ذلك القول ويدل أيضاً قول الشارح، فهذا الإمكان سبب للقدرة بحسب الظاهر.

قوله: (التي يجب مقارنتها لعدم المراد) قد سبق أن الإرادة يجب مقارنتها للمراد عند أهل التحقيق، فهذا الكلام لغيرهم ولعله الحكماء.

قوله: (لأن اللازم للقدرة على توجيهه هو الإمكان الذاتي) فيه بحث إذ يحتمل أن يكون مراد الإمام إمكان الفعل من القادركما هو الظاهر، وسيجيء في مباحث التكوين من الإلهيات أن الصحة من شخص غير الإمكان الذاتي الذي هو الصحة في نفسه، فإن قلت: حمل الإمكان على ما ذكرته ليس بمحتمل لأن مقصوده بيان العلاقة لإطلاق القوة على الإمكان، والإمكان الذي يطلق عليه القوة ليس ذلك الإمكان بالمعنى الذي ذكرته، قلت: هذا مشترك الورود على المعنيين، إذ ليس الإمكان الذي يطلق عليه القوة هو الإمكان الذاتي أيضاً، بل الاستعدادي والجواب على تقدير تسليم تساوي الإمكانين في عدم إطلاق القوة عليهما أن الحصر في قوله هو الإمكان الذاتي إضافي بقرينة قوله: لا المقابل للفعل، فتأمل.

ينعكس إذ لا يمكن أن يكون وجود السواد وعدمه **معاً بالقوة**، **فإن قلت**: قد علم **مما ذكرت** أن الإمكان الذاتي إذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلاً للفعل ومسمى بالقوة. قلت: **قد يكون الأمر كذلك كما في مثال السواد** وقد لا يكون، **فإن الهواء** يمكن أن يكون ماء بهذا الإمكان دون الإمكان الذاتي، والنطفة أن تكون إنساناً مع صدق قولنا: لا شيء من النطفة بإنسان بالضرورة، فتأمل. (وقد تقال) القوة (في العرف للقدرة نفسها) **وهذا تكرار لما ذكره أولاً** (و) تقال: القوة (لما به القدرة على الأفعال الشاقة) **وهذه العبارة توهم** أن القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك، بل الأمر بالعكس، القدرة مبدأ لهذه القوة، **ففي المباحث المشرقية** أن القوة

قوله: (معاً بالقوة) لاستلزامه ارتفاع النقيضين اجتماعهما.
قوله: (مما ذكرت إلخ) من قوله: فلولا الإمكان المقارن للعدم، وهو الذي يقال الفعل إلخ.
قوله: (كما في مثال السواد) من قولنا للأبيض: الأسود بالقوة فإنه يستعد السواد ويمكن لذاته البياض بناء على أنه لا يتغير حينئذٍ، فإنه عند حصول البياض.
قوله: (فإن الهواء إلخ) فإنه مستعد لأن يصير هواء بزوال صورته النوعية، وحصول الصورة المائية وليس ممكناً له بالنظر إلى ذاته لامتناع اجتماع الصورتين، والحاصل: إن الإمكان الاستعدادي مع التغير في ذات المستعد بخلاف الإمكان الذاتي.
قوله: (وهذا تكرار إلخ) إلا أن المقصود من ذكره أولاً بيان وجه المناسبة لإيراد معاني القوة في مباحث القدرة ومن ذكره هاهنا بيان إطلاق القوة عليها.
قوله: (هذه العبارة توهم) فالأولى أن يقال للقدرة على الأفعال الشاقة.

قوله: (قد يكون الأمر كذلك كما في مثال السواد إلخ) حاصل الفرق بين المثالين أن الأسود من غير تغير في ذاته، يمكن أن يصير أبيض وأما الهواء فإنما يصير ماء إذا غير صورته النوعية الداخلة في قوامه، فلا يمكن للهواء المركب من الهيولى والصورة المخصوصة إمكاناً ذاتياً أن يصير ماء، نعم لو أريد الهواء هيولاه مثلاً لأمكن ذلك إمكاناً ذاتياً إن قلت: فهذا المجموع لا يمكن إمكاناً استعدادياً أن يصير ماء فلا فرق. قلت: الاستعداد إنما يعتبر بالقياس إلى المادة وإن وصف به المجموع ظاهراً ولا كذلك الإمكان الذاتي.
قوله: (وهذا تكرار لما ذكره أولاً) فيه بحث لأن التكرار إنما يلزم على ما حمل نفسه كلام المصنف عليه، وأما لو حمل قوله أولاً والمراد هاهنا جنسه أن المراد في هذا المحل بالقدرة التي أطاق عليها القوة جنسها وحمل قوله ثانيا وقد يقال: في العرف للقدرة نفسها أنها قد يطلق على نفس القدرة لم يكن تكراراً أصلاً، فإن قلت: قوله في العرف يأبى عن حمل القدرة في كلامه الثاني على تمامها إذ إطلاق القوة في العرف على جنس القدرة ليس إلا. قلت: لو سلم لا تكرار حينئذٍ أيضاً لأنا نحمل القدرة في كلامه السابق على تمامها لا على جنسها وفي الثاني على جنسها، فتأمل.
قوله: (ففي المباحث المشرقية) تعليل لقوله: بل الأمر بالعكس بناء على أن المفهوم من كلامها متبوعية القدرة للقوة.

بهذا المعنى كأنها **زيادة وشدة** في المعنى الذي هو القُدرة، وقد قيل: أراد هنا بالقدرة على الأفعال الشاقة **التمكن منها** (و) تقال القوة (**لعدم الانفعال**) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية، وهي بمعنى القدرة **إذا خصت بالأعراض** من الكيفيات النفسانية.

[المقصد الرابع عشر: الخلق ملكة تصدر عنها الأفعال]

وفي النسخ المشهورة الرابع عشر (الخلق ملكة تصدر عنها) **أي عن النفس** بسببها (الأفعال **بلا روية كمن يكتب** شيئاً من غير أن يروي في حرف حرف، أو يضرب الطنبور **من غير أن يفكر في نغمة نغمة**) أو في نقرة نقرة، فالكيفية النفسانية **إذا لم تكن ملكة** لا تسمى خلقاً، وإذا كانت ملكة **ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس** لم تسم أيضاً خلقاً، **وإذا كانت** مبدأ له بعسر وتأمل لم تكن خلقاً، وإذا اجتمعت فيها

قوله: (زيادة وشدة) والمعنى الأول أصل ومبدأ لها.

قوله: (التمكن منها) لا مبدأ التمكن حتى يتوهم ما ذكر.

قوله: (عدم الانفعال) أي كون بحيث لا ينفعل ليكون معنى الكيفيات النفسانية.

قوله: (إذا خصت بالاعراض) أي لم تجعل شاملة لقدرته تعالى.

قوله: (أي عن النفس إلخ) فإسناد الصدور إلى الملكة مجازي باعتبار كونه آلة.

قوله: (بلا روية) في القاموس رويت في الأمر تروية إذا نظرت وفكرت وعقبه بقوله والاسم الروية أي الفكر.

قوله: (كمن يكتب إلخ) تنظير لا تمثيل لما صرح به في شرح المقاصد من أن الراسخ الذي يكون مبدأ لأفعال الجوارح بسهولة لا يسمى خلقاً كملكة الكتابة، والمراد بأفعال النفس ما لا يكون بخصوصية جارحة تدخل فيه وبأفعال الجوارح خلافه.

قوله: (في نعمة) إن أريد الفعل الغائي أو نقرة إن أريد الفعل القريب وهو المذكور في الكتب المشهورة.

قوله: (إذا لم تكن ملكة) كغضب الحليم.

قوله: (ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس) بل عن الجوارح كملكة الكتابة.

قوله: (وإذا كانت إلخ) كالبخيل إذا جاد والكريم إن أنفقه يكون تصرفات الهمت على وفق اقتضاء القوة العقلية ليسلم أن يستعبد الهواء ويستخدمها للذات والفجوز الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي، والخمود السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات

قوله: (من غير أن يفكر في نغمة) قال رحمه الله المشهور في الكتب في نقرة نقرة لأنها هي الفعل الصادر، وإنما النغمة تحصل منها.

هذه القيود معاً كانت خلقاً (وينقسم) الخلق: (إلى فضيلة) هي مبدأ لما هو كمال (ورذيلة) هي مبدأ لما هو نقصان (وغيرهما) وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئاً منهما، والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها إياه تحتاج إلى قوى ثلاث، إحداها القوة التي تعقل بها بما تحتاج إليه في تدبيره وتسمى قوة عقلية ملكية، وثانيتها القوة التي بها تجذب بها ما ينفع البدن ويلائمه وتسمى قوة شهوية بهيمية، وثالثتها ما يدفع به ما يضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية سبعية، ولكل واحدة من هذه القوى أحوال ثلاثة طرفان ووسط (فالفضيلة) الخلقية هي: (الوسط) من أحوال هذه القوى (والرذيلة) هي (الأطراف) من تلك الأحوال (وغيرهما) أي غير الفضيلة والرذيلة (ما ليس) شيئاً (منهما) أي من الوسط والأطراف، فالفضائل الخلقية أصولها ثلاثة هي الأوساط من أحوال القوى المذكورة، والرذائل الخلقية أصولها ستة هي أطرف تلك الأوساط ثلاثة منها من قبيل الإفراط، وثلاثة أخرى من قبيل التفريط كلا طرفي كل الأمور ذميم (فالعفة هي هيئة للقوة الشهوية) متوسطة (بين الفجور) الذي هو إفراط هذه القوة **(والخمود)** الذي هو تفريطها (والشجاعة هيئة للقوة الغضبية) متوسطة (بين التهور) الذي هو إفراط في هذه القوة (والجبن) الذي هو تفريط فيها (والحكمة هيئة **للقوة العقلية) العملية** متوسطة **(بين الجربزة)** التي هي إفراط هذه القوة (والبلاهة) التي هي تفريطها، فهذه الأوساط الثلاثة **أصول الفضائل الخلقية**، ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة شيء واحد هو الجور وفي الملخص، قد ظن بعضهم أن الحكمة المذكورة هاهنا هي التي جعلت قسيمة

هي انقياد السبعية للعقلية ليكون إقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الأمور، والتهور الإقدام على ما ينبغي، والجبن الحذر عما ينبغي، والحكمة هي أن يكون استعمال الفكر فيما ينبغي، والجربزة استعماله فيما لا ينبغي أو على ما لا ينبغي، والبلاهة تعطيل الفكر والوقوف عن اكتساب العلوم، وكذا ذكره المصنف في رسالة الأخلاق.

قوله: (والخمود) بالخاء من خمدت النار إذا سكن لهبها لا بجيم على ما وهم.

قوله: (للقوة العقلية العملية دون النظرية) لعدم كونه مبدأ لصدور الأفعال.

قوله: (بين الجربزة) في القاموس الجربزة بالضم الخبيث معرب كربز والمصدر الجربزة.

قوله: (أصول الفضائل الخلقية) ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب الأخلاق، وكذا الرزائل الست.

قوله: (بين الجربزة) رجل جربز بالضم بين الجربزة أي خب لئيم وهو الكربز أيضاً، وهما معربان.

للحكمة النظرية حيث قيل: الحكمة إما نظرية وإما عملية، وهو ظن باطل إذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها أفعال متوسطة بين أفعال الجربزة والغباوة، والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالأمور التي وجودها من أفعالنا، والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة، وقد تبين مما نقلناه أيضاً أن الحكمة المذكورة هاهنا **مغايرة للحكمة** التي قسمت إلى النظرية والعملية لأنها بمعنى العلم بالأشياء مطلقاً سواء كانت مستندة إلى قدرتنا أو لا، ومما يجب التنبه له أن الافراط المذموم، إنما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية، فإن هذه القوة أعني النظرية كلما كانت أشد وأقوى كانت أفضل وأعلى، وأن العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون أفضل من كل واحدة من أجزائها **لا من الحكمة النظرية**، إذ لا كمال أشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة أفعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته وأحوالها **وليست هذه داخلة** في العدالة كما يظهر بأدنى تأمل في مقالتهم لمن له فطرة سليمة (والخلق مغاير للقدرة) لأن الخلق يعتبر فيه صدور الأفعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في أصل القدرة وأيضاً، لا يجب في الخلق أن يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الأشاعرة في القدرة، فالفرق بينهما ظاهر (سيما إن جعل تسبة القدرة إلى الطرفين على السواء) **فإن الخلق لا يتصور فيه ذلك، بل لا بد** أن يكون متعلقاً بأحد طرفي الفعل واحد الضدين.

قوله: (مغايرة للحكمة إلخ) رد لما في شرح المقاصد حيث قال: والحديث من الاعتدال حركة المفصلة الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة.

قوله: (من الحكمة النظرية) المعرفة بمعرفة حقائق الموجودات التي ليست وجودها بقدرتنا واختيارنا.

قوله: (وليست هذه داخلة إلخ) فإن الداخلة فيها بمعنى ملكة يحصل من استعمال الفكر على ما ينبغي كما عرفت.

قوله: (بل لا بد إلخ) او سهولة صدور العارضين والضدين بقياس كل منهما إلى الآخر لا بتصور كيفيات نفسانية ولو باعتبار بعض المعاني فذكر جميع ماله المعاني مقصود في القائمة لا كما وهم من أن ذكر تفسير محبته تعالى استطرادي.

قوله: (فإن الخلق لا يتصور فيه ذلك) قد يناقش فيه بجواز تعلق الخلق بالقيام والقعود مثلاً مع أنهما ضدان لا بد لنفيه من دليل.

[خاتمة في تفسير كيفيات نفسانية]

(في تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر) في النوع الثالث والرابع (الأول) من هذه الأمور القريبة (المحبة قيل: هي الإرادة **فمحبة الله لنا** إرادته لكرامتنا) ومثوبتنا على التأييد (ومحبتنا لله إرادتنا لطاعته) وامتثال أوامره ونواهيه، **وقد يقال**: محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور **الكمال المطلق** الذي فيه **على الاستمرار** ومقتضية للتوجه التام إلى حضرة القدس **بلا فتور** وفرار، وأما محبتنا لغيره فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه **من لذة** أو منفعة أو مشاكلة تخيلاً مستمراً كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه، والوالد لولده والصديق لصديقه (الثاني) من تلك الأمور (عند المعتزلة أن الرضاء هو الإرادة) فإذا لم يرض الله لعباده الكفر **لم يكن مريداً** له أيضاً (وعندنا) أن الرضاء **هو (ترك الاعتراض)** فالكفر مع كونه مراداً له ليس مرضياً عنده لأنه يعترض عليه (الثالث: الترك) بحسب اللغة هو (عدم فعل المقدور) سواء كان هناك قصد من التارك أو لا كما في حالة الغفلة والنوم، وسواء تعرض لضده أو لم يتعرض، وأما عدم ما لا قدرة عليه، فلا يسمى تركاً ولذلك لا يقال: ترك فلان خلق الأجسام (وقيل: إن كان قصداً) أي عدم فعل المقدور إنما يسمى (تركاً إذا كان

قوله: (وقد يقال إلخ) قسم المحققون من الصوفية المحبة إلى فعلية وصفية وذاتية وفسر الذاتية بميل يكون لمناسبة بين الذاتين من غير اعتبار فعل وصفية وهذا التفسير لا يشملها.

قوله: (الكمال المطلق) أي من كل وجه.

قوله: (على الاستمرار) لا بقبوله الصور فإن التصور المستمر على حسب استمراره يوجب المحبة على اختلاف مراتبها.

قوله: (بلا فتور) أي بلا فتور في ذلك التوجه والإفراد يعتد بهما.

قوله: (من لذة) أي حسية أو منفعة منه يترتب عليه اللذة بعد حصولها أو مشاركة بينهما بوجه، والمثالان الأخيران للمشاكلة الأول: باعتبار الجزئية، والثاني: للمشاكلة باعتبار الوصف.

قوله: (لم يكن مريداً) فالكفر والفسق واقعان من غير إرادته تعالى عندهم.

قوله: (هو ترك الاعتراض) أي الإرادة مع ترك الاعتراض لأن الرضى صفة وجودية.

قوله: (فمحبة الله تعالى إلخ) ذكر محبة الله تعالى في عداد الكيفيات النفسانية استطرادي لا لأنها هي التي تختص بذوات الأنفس من الأجسام العنصرية، إذ قد سبق أن الاختصاص المعتبر فيها إضافي بالقياس إلى الذاتيات، بل لأن الصفات القائمة به تعالى ليس من قبيل الأعراض كما سلف.

حاصلاً بالقصد، فلا يقال: ترك النائم الكتابة (ولذلك يتعلق به) أي بالترك (الذم) والمدح والثواب والعقاب، فلولا أنه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعاً (وقيل: إنه) أي الترك (من أفعال القلوب) لأنه انصراف القلب عن الفعل **وكف النفس عن ارتياده** (وقيل: هو) أي الترك (فعل الضد لأنه مقدور، والعدم) أي عدم الفعل (مستمر) من الأزل (فلا يصلح أثراً للقدرة) الحادثة، **وقد يقال: دوام استمراره مقدور** لأنه قادر على أن يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه، فمن هذه الجهة صلح أنْ يكون العدم أثراً للقدرة **قالوا: ولا بد أن يكون كلا الضدين** مقدورين حتى يكون ارتكاب أحدهما تركاً للآخر، فإذا لم يكن أحدهما أو كلاهما مقدوراً لم يصح استعمال الترك هناك، فلا يقال: ترك بقعوده الصعود إلى السماء، ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية، الصعود (الرابع) من تلك الأمور (العزم وهو جزم الإرادة بعد التردد) الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة

قوله: (حاصلاً بالقصد) فيه أن القصد لا يتعلق بالإعدام كما يدل عليه الحديث المرفوع «ما شاء اللّه كان وما لم يشأ لم يكن» اللّهم إلا أن يراد منه كونه حاصلاً بقصد ما يستلزمه تجوزاً.

قوله: (وكف النفس عن ارتياده) أي طلب حصوله ولو كان عدم الفعل المقدور لزم أن يثاب المكلف في أنه مثوبات عدد عدم فعل المنهيات.

قوله: (دوام استمراره) أي بقاء استمرار ذلك العدم في الأزمنة الآتية مقدور لا بمعنى أنه يتعلق به القدرة الحادثة حتى يلزم تعلق القدرة بالعدم الأزلي، بل بمعنى أنه يتعلق القدرة بالفعل فيزول استمرار العدم في الأزمنة الآتية بحدوث ذلك الفعل.

قوله: (لا بد أن يكون إلخ) بأن يصلح تعلق القدرة لكل منهما على سبيل البدل.

قوله: (أو منفعة أو مشاكلة) فإن قلت: سيجيء أن اللذة إدراك الملائم فظاهر أن تخيل اللذة موجود في جميع الصور الثلاث فما معنى جعل قوله: أو منفعة أو مشاكلة قسيما لقوله: من لذة قلت: المراد باللذة هاهنا معناها اللغوي قال في شرح المقاصد: لا شك ان لفظة اللذة أو الألم بحسب اللغة إنما هو للحسي دون العقلي.

قوله: (وقد يقال دوام استمراره مقدور إلخ) فإنْ قلت: يلزم على هذا حدوث ذلك الدوام وفي ملاحظة حدوثه على تقدير أزلية أصل العدم خفاء ظاهر، قلت: يمكن أنْ يقال: دوام استمرار عدم الفعل في هذا اليوم مثلاً متجدد، إذ لم يوجد في الأمر الدوام بالنسبة إلى هذا اليوم لكن الكلام في انطباق كلام الشارح على هذا وأيضاً يمكن أن يتصور مثله في نفس العدم أيضاً.

قوله: (قالوا: ولا بد أنْ يكون كلا الضدين إلخ) فإنْ قلت: إذا اشترط ذلك فمن ترك الصلاة بفعل ضدها، فاما ان يقولوا بأنَّ الصلاة مقدورة حال كون ضدها مقدوراً او لا يقولوا بذلك، فإن كان الأول فهو خلاف أصلهم في تعلق قدرة واحدة أو قدرتين بضدين معاً ضرورة ان المقدور لا

من الآراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية، فإن لم يترجح أحد الطرفين حصل التحير وإن ترجح حصل العزم (وهذا كله) أي الذي ذكرناه في **تفسير ما عدا الترك** (إنما يصح إذا لم يفسرها) أي الإرادة (بالصفة المخصصة) لأحد طرفي المقدور بالوقوع (بل بالميل) أو ما يقتضيه من اعتقاد النفع أو ظنه أما إذا فسرناه بالصفة المخصصة فلا يصح لأن الصفة المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوباً ولا مرضياً، والعزم قد يكون سابقاً على الفعل الذي يجب أن تقارنه الصفة المخصصة.

....

بد أن يكون مقارناً للقدرة عند تعلقها به وذلك يفضي إلى اجتماع الضدين وهو محال، وإنْ كان الثاني فالصلاة غير متروكة لفوات شرط الترك وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلاء وأهل اللسان، قلت: ليس مرادهم كون الضدين في الترك مقدورين معاً بل على سبيل البدل وذلك لا ينافي ما ذكر.

قوله: (في تفسير ما عدا الترك) وما عدا الرضاء المفسر بترك الاعتراض.

[النوع الخامس]

من أنواع الكيفيات النفسانية (في بقية الكيفيات النفسانية وفيه) أي في هذا النوع (مقصدان).

[المقصد الأول: اللذة والألم من بقية الكيفيات النفسانية]

(اللذة والألم **بديهيان**) لأنَّ كل عاقل؛ بل كل حساس **يدركهما من نفسه**، ويميز كل واحد منهما عن صاحبه، ويميزهما عما عداهما بالضرورة (فلا يعرفان) لتحصيل ماهيتهما، فإن الإحساس الوجداني بجزئياتهما قد أفاد العلم بتلك الماهية **على وجه لا يتأتى** لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب، كما في سائر المحسوسات على ما مر، وهذا مما لا يخفى على ذي إنصاف، نعم قد يقصد في المحسوسات **شرح الاسم** وذكر الخواص دفعاً للالتباس اللفظي (وقيل: **اللذة إدراك الملائم** من حيث هو ملائم)

قوله: (بديهيان) أي بالكنه الإجمالي الحاصل من حصول جزئياتهما في الخيال وحذف مشخصاتها في سائر المحسوسات.

قوله: (من نفسه) أي وجداناً حاصلاً من نفسه لا من النظر.

قوله: (على وجه لا يتأتى إلخ) لأنَّ هذه حصول لماهيتها بأنفسهما والحاصل بالتعريف حصولها بالوجه بناء على أنَّ الاطلاع على ذاتيات الحقائق متعذر.

قوله: (شرح الاسم) ومآله التصديق بالوضع للالتباس اللفظي بين الأمور الحاصلة في الذهن لا تحصيل ما لم يكن حاصلاً.

قوله: (إدراك الملائم إلخ) لا خفاء في أنه لا بد في اللذة والألم من أمور ثلاثة: الإدراك وكون المدرك ملائماً أو منافراً في اعتقاده، ونيل نفس ذلك المدرك، أما الأولان فظاهران إذ بانتفائهما تنتفي اللذة والألم، وأما الثالث فلأنه إذا لم يكن نيل هناك بل اللذة كان رضاك تخيل اللذة والألم لا يتصفهما، كما في تخيل الحلاوة والمرارة ولا يختلجن في ذهنك التباس تخيل

قوله: (يدركهما من نفسه) الأقرب أنَّ من بمعنى في كما في قوله تعالى ﴿أروني ماذا خلقوا من الأرض﴾ [فاطر: ٤٠].

قوله: (وقيل اللذة إدراك الملائم) قائله ابن سينا فإنه ذكر في الفصل الأخير من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء أنَّ اللذة ليست إدراك الملائم من حيث هو ملائم وذكر أيضاً في فصل المعاد من المقالة التاسعة أنَّ القوى مشتركة في أنَّ شعورها بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة وذكر في الأدوية القلبية أنَّ اللذة إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة، إلا أنه

والألم إدراك المنافر من حيث هو منافر (والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف

اللذة مع لذة التخيل والألم، فإنْ قيل: للتخيل الذي هو الملذ حاصل فيها فتخيل لذة الجماع غير لذة تخيله، ولذا قال الشيخ في الشفاء: اللذة إدراك ونيل لما هو كمال عند المدرك من حيث أنه كمال وخير فلا بد من اعتبار النيل في التعريف المشهور بأنْ يقال: قيد الحيثية يدل على ذلك فإنَّ الملائم لا يتصف بالملائمة له إلا بعد الحصول لملائمه، والمراد بقوله: إدراك ونيل ما إدراك مجامع للنيل أورد الواو إشارة إلى كمال مدخلية النيل في حصول اللذة فإنها مجموع الإدراك والنيل، وهو المطابق بظاهر قولهم: إدراك الملائم والنيل، فإنه صريح في أنها من قبيل الإدراك أو مجموع الإدراك والنيل فيكون قولهم مبنياً على التسامح حيث جعل جزء الشيء قيداً له تنبيهاً على أنَّ الإدراك هو العمدة فتطابق التعريفات المشهورة في الإثبات، ويكون الثاني تفصيل الأول لما أنه وقع في بعض عبارات الشيخ أنَّ إدراك الملائم سبب اللذة فتوهم البعض التدافع بين كلاميه وليس كذلك فإنَّ اللذة تطلق على الكيفية المخصوصة التي هي الإدراك وعلى المعنى المصدري أعني الالتذاذ، وهو سبب عن تلك الكيفية.

قوله: (وهو كمال الشيء) الكمال مصدر كمل الشيء بمعنى تم، والمراد به ما به الكمال أي يخرج ما به الشيء من القوة إلى الفعل، وقد يقال: لا يكون مناسباً لقيامه ومؤثراً عنده، وهو المراد هنا ولذا قال الشيخ: كمال وخير فإنَّ الكمال من حيث أنه مؤثر يقال الخير.

قوله: (كالتكيف إلخ) أي الاتصاف بكيفية الحلاوة فهو مثال للملائم كما في شرح المقاصد ويؤيده عطف الجاه عليه.

قال في هذا الفصل من ذلك الكتاب: سبب اللذة عنده ابتداء الخروج عن الحالة الغيرة الطبيعية، عرض إنْ كانت اللذة مع الخروج عنها فظن أنَّ ذلك سببها، وليس كذلك بل السبب هو إدراك حصول الكمال لا غير فهذا، هو سبب اللذة. هذه عبارته ويرد عليه أنه لما جعل الإدراك سبب اللذة وجب كونه مغاير اللذة لأنَّ الشيء لا يكون سبباً لنفسه، فبين كلاميه تدافع على أنَّ في التعريف المذكور نظر لأنَّ اللذة ليست مجرد إدراك الملائم، بل إدراك ونيل بما هو كمال وخير عند المدرك كما صرح به نفسه في الإشارات، لا يقال: المراد من الإدراك معناه اللغوي أعني اللحوق والوصول لا الإدراك الباطني لأنا نقول: قد صرحوا بأنَّ اللذة والألم من قبيل الإدراك الباطني، فلا يستقيم جعل الإدراك المذكور في التعريف بمعناه اللغوي، ويمكنْ أن يقال: المراد بالملائم هو الكمال، كما صرح به والحصول بالفعل معتبر في الكمال، لكن بقي الكلام في الاحتياج إلى قيد النيل في التعريف الثاني هذا فإنْ قلت: التعريف الثاني يدل على أنَّ اللذة والألم ليسا من قبيل الإدراك لأنَّ النيل المذكور في تعريفه بمعنى الإضافة والوصول، كما أشار إليه الشارح في حواشي التجريد، فاللذة لا يصح تعريفها بكل من الإدراك والنيل لأنَّ صدق أحدهما يستلزم عدم صدق الآخر فتعين أنَّ المعرف مجموعها ومجموع الإدراك والنيل لا يكون من قبيل الإدراك، لأنَّ المركب من الشيء وغيره لا يكون ذلك الشيء، بل لا يكون للذة حينئذ ماهية واحدة وحدة حقيقية، قلت: الواو في التعريف بمعنى مع والمعنى اللذة إدراك مجامع للنيل، فالمميز هو المجامعة مع النيل قال الشارح في حواشي التجريد: فإنْ قلت: قد يلتذ الإنسان

بالحلاوة والدسومة للذائقة) واستماع النغمات الطيبة المتناسبة للقوة السامعة (والجاه) أي وكالجاه والرفعة (والتغضب للغضبية) وكإدراك حقائق الأشياء وأحوالها على ما هو عليه للقوة العقلية (وقولنا من حيث هو ملائم لأن الشيء قد يلائم من وجه دون

قوله: (واستماع النغمات) أي إدراكها.

قوله: (وإدراك حقائق إلخ) فاللذة فيهما إدراك ذلك الإدراك.

بتخيل جماع حسناء وبتخيل شرب مشروب مرغوب فيه فهنا التذاذ ولا نيل، قلنا: هناك تخيل اللذة بتخيل النيل ولعل مراده أنه لا لذة هاهنا بالنسبة إلى القوة الشهوانية الملتذ بجمال الحبيب وشرب مشروب مرغوب فيه، وإلا ففيه لذة بالنسبة إلى القوة المتخيلة، لأن الصورة الخيالية المخصوصة كمال وخير بالنسبة إلى القوة المتخيلة.

قوله: (والملائم هو كمال الشيء) الكمال يطلق تارة على ما هو حاصل للشيء بالفعل سواء كان مناسباً له لائقاً به أو لا ويطلق تارة أخرى على المقيد بالمناسبة، وهو المراد هاهنا فلذلك الحاصل للشيء كمال بالاعتبار المذكور وخير باعتبار كونه مؤثراً له.

قوله: (كالتكيف بالحلاوة إلخ) هذا مثال للملائم كما صرح به بعض الفضلاء لا لإدراك الكمال الذي هو الملائم فإنْ قلت: عطف قوله واستماع النغمات يأباه لأنَّ الاستماع هو الإدراك قلت: لا إباء لأنَّ إدراك النغمات ملائم للقوة السامعة، وملاحظة النفس لذلك الإدراك لذة وإدراك للملائم كما أنَّ إدراك حقائق الأشياء ملائم للقوة العاقلة، وإدراك النفس لذلك الإدراك لذة لها.

قوله: (للقوة الغضبية) أي للنفس باعتبار قوتها الغضبية، لأنَّ الملتذ والمدرك للملائم، إنما هو النفس وهاهنا بحث، وهو أنَّ الشيخ ذكر في الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس من كتاب الشفاء أنَّ الشم والذوق واللمس يلتذ ويتألم بتوسط محسوساتها بخلاف البصر، فإنه يلتذ بالألوان ولا يتألم، بل النفس يلتذ ويتألم بذلك، وكذا الحال في الأذن، وأما تألم العين بالضوء والأذن بالصوت الشديد، فليس تألماً من حيث الإبصار والسمع، بل من حيث اللمس، لأنه يحدث فيها ألم لمسي، وكذلك يحدث بزوال ذلك لذة لمسية واعترض عليه بأنَّ الإبصار كمال للعين، فكيف زعم لا تلتذ به مع أنه حد اللذة بأنها إدراك الملائم أجاب عنه الرازي في المباحث المشرقية بأنَّ كمال القوة الباصرة إدراك الألوان لا نفسها لاستحالة اتصافها بها، ولا بد منه في الكمال ثم تلك القوة لا تدرك إدراك الألوان بل نفسها، فلا يحصل لها اللذة المفسرة بإدراك الكمال مع النيل، ولقائل أنْ يقول: يلزم من هذا أنْ لا يثبت اللذة اللامسة مثلاً أيضاً لأنَّ كمالها إدراك الكيفيات الملموسة لا نفسها بعين ما ذكر وهي لا تدرك هذا الإدراك وبهذا التحقيق يظهر أنَّ ما ذكره الشارح في حواشي التجريد من أن للقوة الحسية كمالات مؤثرة عندها تنالها وتدركها من هذه الحيثية وتلذ بها، ثم ذكر في تفصيلها أنَّ كمال الباصرة هو مشاهدتها للألوان الحسية، والأشكال الجميلة وكمال اللامسة إدراكها الكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح اللينة الناعمة محل نظر، اللهم أنْ يحمل على المسامحة فليتدبر.

وجه **كالدواء الكريه** إذا علم أن فيه نجاة من العطب) والهلاك فإنه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فإدراكه من حيث أنه ملائم يكون لذة دون إدراكه من حيث أنه منافر فإنه ألم لا لذة وبهذا أيضاً ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الألم. قال الإمام الرازي: (وذلك) أي كون اللذة عين الإدراك المخصوص (**لم يثبت**) **بالبرهان** (فإنا ندرك) بالوجدان أنَّ عند الأكل والشرب والوقاع (حالة) مخصوصة (هي لذة ونعلم) أيضاً (أنَّ ثمة إدراكاً للملائم) الذي هو تلك الأشياء (وأما أنَّ اللذة هل هي نفس ذلك الإدراك أو غيره وإنما ذلك) الإدراك (سبب لها) أيّ اللذة (و) أنه (هل يمكن أنْ تحصل اللذة (بسبب آخر) مغاير لذلك الإدراك (أم لا) وأنه هل يمكن حصول ذلك الإدراك بدون اللذة أولا يمكن (فلم يتحقق) شيء من هذه الأمور بدليل (فوجب التوقف فيه) أي في الكل إلى قيام البرهان، **وكذا الحال فيما بين الألم وإدراك المنافر**، فإنْ قلت: كيف يتأتى له هذه المناقشات، وقد اختار أنَّ تصورهما بديهي وأجلى من تصور الملائم والمنافر، قلت: لعله أوردها على تقدير احتياجهما إلى التعريف دون استغنائهما، **وأيضاً تصور الكنه** مانع عن الالتباس وبداهة تصورهما على وجه أبلغ مما يذكر في تعريفهما، لا يستلزم تصور كنههما (وقال ابن زكريا الطبيب الرازي: لا لذة) أي ليست اللذة أمراً محققاً موجوداً في الخارج، بل هي أمر عدمي هو زوال الألم وإليه أشار بقوله: (وما يتصور منها) أي من اللذة (إنما هو دفع ألم) منْ الآلام (كالأكل)

قوله: (وأيضاً تصور إلخ) أي تصور الشيء بالكنه التفصيلي مانع عن الالتباس بشيء آخر لتميزه بالذات وتصور اللذة، والألم بالكنه الإجمالي هو أبلغ من التصور المكتسب بالرسم لا يستلزم تصورها بالكنه التفصيلي، فالتباسهما بما لا يلازمهما باق حال تصورها بالكنه الإجمالي، وهو حصولهما بنفسهما.

قوله: (كالدواء الكريه) أي كشرب الدواء الكريه فإنه الكمال الحاصل للشيء.

قوله: (لم يثبت بالبرهان) ولهذا يقال: الظاهر أنَّ اللذة انبساط النفس عند إدراكها الملائم لها أو لبعض قواها.

قوله: (وكذا الحال فيما بين الألم وإدراك المنافر) ثم قال الإمام: والأقرب أنّ الألم ليس نفس إدراك المنافر ولا هو كاف في حصوله، لأن التجارب الطبية قد شهدت بأنَّ سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنَّ هناك إدراك أمر غير طبيعي.

قوله: (وأيضاً تصور الكنه إلخ) هذا التوجيه لا يخلو عن بعد، فإن الظاهر من قولهم بديهيان لا يعرفان أنهما بديهيان بالكنه.

فإنه دفعٌ (لألم الجوع والجماع) فإنه دفع (لألم دغدغة المني لأوعيته) **وبالجملة** ليست اللذة إلاّ العود إلى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها، **أعني زوال** الحالة الغير الطبيعية إلى الحالة الطبيعية (ولا نمنع) نحن (جواز أنْ يكون ذلك) أي دفع الألم وزواله (أحد أسبابه أي أحد أسباب حصول اللذة، إذ بالعود إلى الحالة الملائمة يحصل إدراكها، فإنَّ الأمور المستمرة لا يشعر بها فإذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل إدراكها الذي هو اللذة (إنما نتازعه في مقامين أحدهما أنه) أي اللذة وتذكير الضمير للنظر إلى الخبر (دفع الألم)، فإنَّ من المعلوم البين أن اللذة أمر وراء زوال الألم (وثانيهما: أنه لا يمكن أنْ تحصل) اللذة (بطريق آخر) سوى دفع الألم (**ومما ينبه**) **على** (**أنه قد تحدث**) اللذة بطريق سواه (ما يوجب اللذة دفعه **بلا شوق إليه** ولا أنْ يخطر بالبال حتى يقال: إنها) أي اللذة التي أوجبها ذلك الشيء (دفع لألم الشوق) إليه، إذ لا إمكان للشوق بدون الشعور (وذلك) الموجب للذة دفعه (مثل النظر إلى وجه مليح والعثور على مال بغتة) والاطلاع مسألة علمية فجأة فإنَّ الإنسان يلتذ بهذه الأشياء، ولم يكن له ألم يفقدانها، فقد ظهر أنَّ دفع الألم على تقدير كونه سبباً لحصول اللذة ليس سبباً مساوياً لها، **وقد يقال**: إنه كان مدركاً لكليات هذه الأشياء ومشتاقاً إليها في ضمن

قوله: (**وبالجملة إلخ**) لما كان عبارة المتن موهمة كون اللذة عدمية والألم وجودياً، صرفها الشارح بأنَّ المراد اللذة تبدل حالة غير طبيعية إلى حالة طبيعية، كما أنَّ الألم تبدل حالة طبيعية إلى حالة تميز طبيعية، فكل منهما عدميان عبارتان عن زوال حالة إلى حالة أخرى.

قوله: (**أعني زوال إلخ**) فسر العود بذلك لدفع توهم كونه وجودياً.

قوله: (**وقد يقال إلخ**) والجواب أنّ إدراك الكليات إنما يحصل من الإحساس بالجزئيات

قوله: (**ومما ينبه على أنه إلخ**) تقرير الشارح يدل على أن قول المصنف ما يوجب مبتدأ ومما ينبه خبره قدم عليه، والجار محذوف من قوله أنه قد يحدث، وفاعل يحدث مستتر راجع إلى اللذة، والأقرب إلى عبارة المتن أنَّ المبتدأ بأنه يحدث، وفاعل يحدث ما يوجب ومما ينبه خبر مبتدأ.

قوله: (**بلا شوق إليه**) وأيضاً قد يحصل الخلاص عن الألم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح ونحوها على من له غاية الشوق وقد عرض الشاغل عن الشعور والإدراك.

قوله: (**وقد يقال إلخ**) **فإنْ قلت**: مقصود المصنف من قوله: بلا شوق إليه، نفي الشوق مطلقاً أي التفصيلي والإجمالي بأنْ لم يخطر بباله قط لا جزئياً ولا كلياً كما ذكره شارح المقاصد، فحينئذٍ لا يرد هذا القيل، **قلت**: هذا القائل لا يسلم انتفاء الشوق الإجمالي في شيء

جميع جزئياتها ومتألماً بفقدانها، وإنْ لم يكن له شعور بهذه المعينات، فإذا حصلت له هذه الجزئيات زوال عنه بعض ذلك الألم، وإذا حصل له جزئيات أخر زال بعض آخر، وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال ألم (ثم قال الحكماء: الألم سببه) الذاتي (تفرق **الاتصال) فقط** (بالتجربة) وهذا مذهب جالينوس، فالحار إنما يوجع ويؤلم لأنه يفرق الاتصال، وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال، لأنه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الأجزاء إلى ما يتكاثف إليه، ويلزم من ذلك تفرقها مما تنجذب عنه، والأسود الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه، والأبيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يؤلمان لفرط التفريق، والعفص والقابض لفرط التقبيض المستشيع للتفريق، وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف، والأصوات القوية تؤلم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ، وبالجملة اتفق الأطباء على أن **تفرق الاتصال** سبب ذاتي للوجع (وأنكره الإمام الرازي، **فإنَّ من عقر**) أي جرح **يده** (بسكين شديدة الحدة) في الغاية (لم يحس بالألم إلاّ

ولا شك ان من نظر إلى وجه مليح أول مرة يحصل له اللذة من غير سبق شعور بذلك لا بوجه جزئي ولا بوجه كلي.

قوله: (**وسبب الذاتي إلخ**) أي القريب على ما في شرح المقاصد من أن المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج إلى سبب يتوسط بينه وبين المسبب.

قوله: (**تفرق الاتصال**) حاصل الكلام انّ الأطباء بعدما اتفقوا على انّ كلاً من تفرق الاتصال، وهو المزاج المختلف يقع سبباً للوجع في الجملة، وأنه لا سبب له سواهما، إما بالاستقراء أو بالاستدلال، وإنْ كان ضعيفاً وهو انَّ كمال العضو صحة، وهي بالمزاج المعتدل والهيئة التي بها يتاتى الأفعال على ما يجب، فالمنافي لهذا الكمال يكون مبطلاً، لاعتدال المزاج وهو للمزاج المختلف، أو للهيئة وهو تفرق الاتصال، اختلفوا في انَّ كلاً منهما سبب بالذات، وإليه ذهب الشيخ، أو انَّ السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج سبب بواسطة تفرق الاتصال، ذهب جالينوس وكثير من الأطباء انَّ السبب بالذات سوء المزاج فقط، والتفرقة إنما يكون سبباً بواسطته، وإليه ذهب الإمام الرازي وجمع من المتأخرين.

من الصور فإنْ قلت: إذا كان الاشتياق إلى كليات هذه الأمور في ضمن جميع جزئياتها لما تفاوت اللذات بحسب حصول المعينات، واللازم ظاهر البطلان، لأنَّ من طالع جمال جميل في الغاية يلتذ فوق ما يلتذ بمطالعة جمال آخر دونه. قلت: لا يلزم مما ذكر عدم التفاوت لأنّ الاشتياق إلى مطالعة كمال الجمال وإنْ كان إجمالياً أشد من الاشتياق إلى مطالعة جمال ادنى من مرتبة الكمال ثم وثم، فتامل.

قوله: (**فإنَّ من عَقَر يده إلخ**) أجيب بأنَّ قطع العضو سريعاً بآلة في غاية الحدة إنْ كان من

بعد زمان **ولو كان ذلك**) أي تفرق الاتصال (**سبباً**) **ذاتياً** قريباً (**لامتنع التخلف منه**) وحيث تخلف الألم عن القطع والتفريق ظهر أنه ليس سبباً كذلك (**بل تفرق الاتصال**) الحاصل بالقطع (**يعد**) **العضو** (لسوء المزاج) الذي هو الألم (**وحصوله يستدعي زماناً ما**) وإنْ كان قليلاً (فربما يبتدئ العضو) المقطوع (**بالاستحالة إلى مزاج سيء يحصل الألم**) الذي هو مسببه (وربما احتج) **الإمام** على ما أنكره من كون تفرق الاتصال سبباً ذاتياً للألم (**بأنَّ التفرق** عدم الاتصال) عما من شأنه أن يكون متصلاً (وهو عدمي) **فلا يجوز أنْ يكون سبباً ذاتياً للألم الذي هو وجودي** بالضرورة

قوله: (**تفرق**) إما من داخل كخلط الحال أو محرق أو مرطب أو ميبس صارع أو متلازمي وخلطي، وإما من خارج كجسم يمد، وكالجبل أو يقطع كالسيف أو يحرق كالنار أو يرض كالحجر أو يثقب كالسهم أو بينهن كالكلب والأفعى، والإنسان، كذا في القانون.

قوله: (**لو كان ذلك سبباً ذاتياً لامتناع إلخ**) الملازمة ممنوعة لأنَّ السبب الذاتي لا يلزم أنْ يكون علة موجبة حتى يمتنع التخلف عنه لجواز توقفه على شرط كيف والإمام يقول: إما سوء المزاج المخلف بسبب ذاتي للألم مع تخلفه عنه في حال عدم الشعور بالإغماء أو شرب دواء.

قوله: (**يعد العضو**) أي يهيأ لسوء المزاج، وليس المراد به المعد الاصطلاحي لمجامعتهما.

قوله: (**بأنَّ التفرق إلخ**) أجيب عنه بأنَّ التفرق ليس عدم الاتصال، بل حركة بعض الأجزاء عن بعض، فلا يكون عدمياً، والأولى أنْ يقال: التفرق عبارة عن هيئة تحصل من بعد الأجزاء بعد الانفصال والحركة بدليل أن الألم باق بعد الحركة، ولو كان التفرق حركة لزم أنْ يزول الألم بزوال الحركة.

قوله: (**فلا يجوز أن يكون سبباً ذاتياً للألم الذي هو وجودي**) وقيل: العدمي يجوز أنْ يتصف به أمر في الخارج، ويكون ذلك الأمر بسبب هذا الاتصاف موجباً للأمر الوجودي، وفيه أنه خروج عن محل النزاع كما مر تقريره، فيجب أنَّ يألم المتغذي فيه أنَّ التفرق الطبيعي غير مؤلم

التفات النفس والشعور، فلا نُسَلِّم تأخر الألم، وإنْ كان بدونه فلا إشكال للاتفاق على ان الالتفات شرط الا يرى ان من انصرف فكره إلى أمر أهم شريف كالتأمل في مسالة علمية أو خسيس كاللعب بالشطرنج وأمثالهما، ربما لا يدرك ألم الجوع والعطش وأنت خبير بأن الفيصل في تأخر الألم التجربة.

قوله: (**وهو عدمي فلا يجوز أنْ يكون إلخ**) أجيب بأنَّ التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الأجزاء عن البعض ولو سلم، فالعدمي يجوز أنْ يتصف به أمر في الخارج ويكون ذلك الأمر بسبب هذا الاتصاف موجباً لأمر وجودي وبالجملة المراد بالسبب الذاتي هو الجزء الأخير من العلة التامة والأمر العدمي يجوز أنْ يكون جزءاً أخيراً مستلزماً للمعلول، وإن لم يجز أن يكون موجداً.

(و) احتج أيضاً على ذلك (بأنَّ التغذي مداخلة الغذاء لجميع الأجزاء، ولا تتصور) هذه المداخلة (إلاَّ بتفريق فيما بين الأجزاء، فالغذاء إنما يصير جزءاً من المغتذي بالفعل، بأن يفرق اتصال أجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها والاغتذاء حاصل لأكثر أجزاء المغتذي في أكثر الأوقات، فيكون التفرق أيضاً حاصلاً لأكثر الأجزاء في أكثر الأوقات (فيجب أنْ يؤلم) المتغذي وليس كذلك لأنَّ المتغذي لا يجد ألماً أصلاً، فلا يكون التفرق مؤلماً بالذات، وكذا نقول: إنَّ النمو لا يحصل إلاَّ بتفرق الاتصال مع أنه غير مؤلم بل نقول: أنَّ إعضاء البدن لا شك أنها دائماً في التحلل، ولا معنى إلا أنْ ينفصل عن العضو ما كان متصلاً به وليس هذا التحلل مختصاً بظاهر العضو دون باطنه، وذلك لأنَّ المحلل هو الحرارة السارية في ظاهر العضو وباطنه، فيكون تفرق الاتصال شاملاً لظواهره وأعماقه مع أنه لا ألم فيه، فإن قيل: التفرق الحاصل من التغذي والنمو والتحلل تفرق في أجزاء صغيرة جداً، فلصغر هذا التفرق لم يحصل الألم قلنا: إنَّ كل واحد من تلك التفرقات وإنْ كان صغيراً جداً، **إلاَّ أنَّ تلك التفرقات كثيرة جداً**، لأنَّ هذه الأمور الموجبة للتفرق لا تختص بجزءٍ من البدن دون جزء، بل هي حاصلة في جميع الأجزاء فالتفرق الناشئ منها يعم الأجزاء كلها، فلو كان مؤلماً بالذات لعم الألم الأعضاء بأسرها، لا يقال: تلك التفرقات مؤلمة إلاَّ أنَّ آلامها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة، لأنا نقول: لا نعني بالألم إلاَّ المعنى المخصوص الذي يجده الحي من نفسه، فإذا لم يحس به مع سلامة الحس

كسوء المزاج المتصف بالألم، فيجوز أنْ يكون مشروطاً بشرط لا يوجد فيما نحن فيه كالشعور ويؤلم، فإنما يوجب الألم، ولو كان مدركاً من حيث أنه منافر، وفيما نحن فيه ليس كذلك فإنه مدرك من حيث أنه ملائم لكونه منقياً للبدن وموصلاً إلى كماله ودافعاً للفضلات.

قوله: (قلنا إلخ) فيه أن التفرقات وإنْ كانت كثيرة بحسب العدد صغيرة بالمقدار، غير مؤلم كل واحد منها في موضعه فلا يكون الكل مؤلماً.

قوله: (بأن التغذي مداخلة الغذاء أي لجميع الأجزاء) أي لجميع أجزاء المتغذي به، فلا ينافيه قول الشارح لأكثر أجزاء المتغذي على ما قيده بقوله: في أكثر الأوقات، وقد يجاب عن هذا وعن قوله: فإن من عَقَر إلخ، بأنَّ المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج إلى سبب متوسط بينه وبين المسبب، فجاز أنْ يكون مشروطاً بشرط يتخلف عنه المسبب بفقدانه.

قوله: (إلاَّ أنَّ تلك التفرقات كثيرة جداً إلخ) قيل: التفرق الحاصل في الأجزاء بالاغتذاء والنماء، وإنْ كان كثيراً لكنه متصغر فلا يؤلم، وكثرة التفرقات لا اعتبار لها لأنَّ حاسة عضو إذا لم تدرك ألماً لتصغر التفرق لم يدركه حاسة عضو آخر لذلك، فتأمل.

والتوجه إلى إدراكه دل على عدمه قطعاً، فإن قيل: الحس شاهد بأن تفرق الاتصال مؤلم، قلنا: تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو المؤلم بالذات، فإنَّ اختلاط العناصر **لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها** إلى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال، فالفاعل للمزاج السيء هو طبائعها لا التفرق العدمي، فلا يلزمنا جعل العدمي سبباً للوجودي، واحتج في الملخص بوجه آخر إلزامي، وهو أنَّ الفلاسفة متفقون على أن الكيفيات والصور الحادثة في الأجسام التي تحت كرة القمر، إنما تحدث عن مبدأ عام الفيض، وإنما تختلف الأعراض، والصور في تلك الأجسام لاختلافها في الاستعداد فالجسم المركب يختص بصورة أو كيفية، **لأنَّ مزاجه** أفاده استعداداً لقبول تلك الصورة أو الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة، والألم ثبوتاً وانتفاء هو المزاج لا التفرق (وزاد ابن سينا) للألم (سبباً آخر) فقال: السبب القريب للألم أمران: أحدهما: هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس، (و) ثانيهما: (هو سوء المزاج) وهو على قسمين: متفق، ومختلف **فالمتفق مزاج غير طبيعي،** يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كأنه المزاج الطبيعي **والمختلف** مزاج غير طبيعي يرد عليه، ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن

قوله: (عاد طبيعة كل منها إلخ) إذ لم يبق الاجتماع الذي كان حافظاً للمركب ومانعاً عما اقتضته طبائع العناصر.

قوله: (لأنَّ مزاجه إلخ) لا يخفى أنَّ اللازم وما ذكر أنْ يكون كل صورة وكيفية للأجسام العنصرية بواسطة استعدادها، وأما أن مزاجه أفاد ذلك الاستعداد، فلا بد له من دليل.

قوله: (فالمتفق مزاج غير طبيعي) وهو إنما يتمكن في العضو بتدريج ولذا لا يحس به.

قوله: (والمختلف إلخ) يعني أنَّ للأعضاء في جواهرها مزاجاً يعرض عليها مزاج غريب مضاد لذلك، حتى يكون أسخن من ذلك أو أبرد فتحس القوة الحاسة لورود ذلك المنافي فيتألم، لكن كل سوء مزاج مختلف لا يكون مؤلماً بل الحار بالذات والبارد بالذات واليابس بالعرض والرطب بالعرض لا يؤلم البتة، لأنَّ الحار والبارد كيفيتان فعليتان، والرطب واليابس كيفيتان انفعاليتان قوامهما ليس بأنْ يؤثر جسم في جسم، بل بان يتاثر جسم وأما اليابس فإنما يؤلم

قوله: (لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها إلخ) فإنْ قلت: العضو المقطوع المنفصل وإنْ اشتمل على العناصر، إلاّ أنَّ الباقي أيضاً يشتمل على العناصر المختلطة، فكيف يعود طبيعة كل واحد منها إلى ما ذكر قلت: يجوز أنْ يكون للعناصر المنفصلة بالقطع مدخل في المزاج المخصوص الحاصل لما يجاور موضع القطع لكن هل يعود المزاج المعتدل له عند البرء أولا، بل إنما لا يحس بالألم لاستمرار المزاج السيء، فيه تأمل، والظاهر هو الأول وإنْ كان لا يخلو عن مناقشة، فتأمل.

الاعتدال، والمؤلم من هذين سوء المزاج (المختلف، ولذلك) **أي ولأنَّ سوء المزاج المختلف** سبب للألم (**تؤلم لسعة العقرب ما لا تؤلم الإبرة**) بل تلك اللسعة أشد إيلاماً من الجراحة الكبيرة، ولو كان المؤلم تفرق الاتصال فقط لم يكن الأمر كذلك (بخلاف) سوء المزاج (المتفق **فإنه لا يؤلم**) ويدل عليه برهان آني ولمي (إما آنيته **فإنَّ** حرارة المدقوق أكثر **من حرارة صاحب الغب** بكثير) لأنَّ حرارة الدق مستقرة في جوهر الأعضاء الأصلية، ومذيبة لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط صفراوي على أعضاء، هي على مزاجها الطبيعي، حتى إذا تنحى عنها ذلك الخلط كانت باقية على أمزجتها الأصلية. (والثاني) من المذكورين، أعني حرارة الغب (مدرك دون

بالعرض لأنه قد يسعه سبب من الجنس الآخر، وهو تفرق الاتصال كذا في القانون، يعني أنَّ الرطوبة واليبوسة حقيقتها الاستعداد نحو القبول واللاقبول وليستا كيفيتين ملموستين على ما اشتهر كذا حققه في الشفاء، وما قيل: إنَّ المزاج حاصل من كثير الكيفيات الأربع، فمعناه أنَّ للرطوبة واليبوسة مدخلاً في حصول الكيفية المتوسطة، لا أنَّ لهما دخلاً على ما اشتهر بينهم، وبما ذكرنا اندفع ما قيل: إنَّ الرطوبة قد تكون موجبة للاسترخاء الموجب لتفرق الاتصال فيكون سوء المزاج الرطب موجباً للألم بالعارض كاليابس، لأنَّ الرطوبة بمعنى سهولة قبول الإشكال لا تكون موجبة للاسترخاء ما لم تقارنه الرطوبة، فإنه بمعنى البلة.

قوله: (سوء المزاج المختلف) لكن اشترط في سوء المزاج المختلف المؤلم أنْ يكون حاراً أو بارداً لا رطباً ولا يابساً، بناء على أن الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية ثم ذكر أن سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلماً بالعرض لأنه قد يتبعه لشدة التقبض تفرق الاتصال المؤلم بالذات، وفيه بحث، اما أولاً: فلما تقرر في بحث المزاج أنَّ كلاً من الكيفيات الأربع فاعلة وإنْ كان الفعل في الحرارة والبرودة أقوى، ولهذا سميتا بالفعليتين وبالجملة كما يجعل اليبوسة سبباً لتفرق الاتصال فليكن سبباً للوجع من غير توسط تفرق الاتصال، اللهم إلاّ أنْ يبني كلامه على أنهما ليسا بمحسوسين، كما مال إليه الشيخ في فصل الإسطقسات من الشفاء وإنْ كان مخالفاً للمشهور، ولما صرح به في مباحث النفس منه. وأما ثانياً: فلأن الرطوبة أيضاً قد تستتبع اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة إلى مكان أوسع، وقد يجاب عن هذا بأنَّ ذلك إنما يكون في الرطوبة التي مع المادة، فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها.

قوله: (تؤلم لسعة العقرب إلخ) يمكن أنْ يقول: العقرب بسميته المبردة يفرق تفريقاً غير تفريق دخول جرم إبرته، ولا دليل على أنَّ هذا التفريق الحاصل من المجموع أدنى من تفريق الإبرة، ولا أنَّ تفريق جراحة إيلامها أنقص من إيلام نفس اللسعة.

قوله: (من حرارة صاحب الغب) الغب في الأصل أنْ ترد إبل الماء يوماً وتدعه يوماً، وكذا في الحمى والدق أيضاً نوع من الحمى وتفسيره يفهم من كلامه.

الأول) فإن صاحب الغب يجد التهاباً شديداً، ويضطرب اضطراباً عظيماً دون المدقوق (وأما لميته فإنَّ الاحساس شرطه مخالفة ما لكيفية الحس و) كيفية (المحسوس إذ مع الاتفاق) بين كيفيتهما (لا يحصل تأثر للحاس من المحسوس (فلا يكون) هناك (إحساس) لكونه مشروطاً بالتأثر (فإذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وأزال) ذلك المتمكن (كيفية العضو الأصلية) كما في سوء المزاج المتفق على ما عرفت (فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال، فلا يحس به) أي بالمنافر الذي هو تلك الكيفية القريبة، فلا يكون هناك ألم، وأما في سوء المزاج المختلفة، فالكيفية الأصلية باقية مع الكيفية الواردة، فتتحقق المنافاة والإحساس بالمنافي الذي هو الألم (ولذلك) أي ولأنّ شرط الإحساس التأثر المتوقف على المخالفة والمنافاة (فإن المحسوسات إذا استمرت) زماناً (يضعف الشعور بها متدرجاً) إذ بحسب استمرارها تقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثر والإحساس أيضاً (حتى ربما يشعر بها) أي بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس، ويكون لها في أول الوهلة سورة، ثم تضمحل (وإنْ شئت) شاهداً على ما ذكرناه (فقس من داخل الحمام) فإنه عند دخوله فيه (يستسخن الماء الحار بحيث يشمئز منه) ويتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء (حتى إذا لبث فيه قاب ساعة أثر فيه الحمام فيسخن) وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء (فتراه) حينئذ (لا يدرك سخونته بل ربما استبرده) بسبب زيادة سخونة بدنه لأجل الهواء على سخونة الماء.

[المقصد الثاني: الصحة هي ملكة أو حالة]

(الصحة) على ما ذكره ابن سينا في الفصل الأول من القانون (ملكة أو حالة) لم يكتف بذكر إحداهما تنبيهاً على أنَّ الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة

قوله: (يشمئز) الاشمئزاز الانقباض والاقشعرار.

قوله: (قاب) أي مقدار.

قوله: (لم يكتف بذكر إحداهما إلخ) الأولى لم يكتف بذكر إحداهما لفوات انعكاس التعريف ولم يذكر ما هو أعم منهما، أعني الكيفية النفسانية للتنبيه المذكور.

قوله: (وأما لميته فإن الإحساس شرط) هذا بظاهره يخالف ما مر في بحث الحرارة من أن أحد الجسمين إذا كان أسرع انفعالاً من الحار مثلاً، دل ذلك على أنَّ في الأسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التأثير، فليتأمل في التوفيق.

الناقه (يصدر عنها) أي **يصدر لأجلها** وبواسطتها (الأفعال من الموضوع لها سليمة) غير مأوفة (وهذا) التعريف (يعم أنواعها) إذ يدخل فيه صحة الإنسان وسائر الحيوانات **وصحة النبات أيضاً**، إذ لم يعتبر فيه إلا كون العقل الصادر عن الموضوع سليماً، فالنبات إذا صدر عنه أفعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة، وجب أنْ يكون صحيحاً (وربما تخص) الصحة وتعريفها (بالحيوان أو بالإنسان فيقال:) الصحة (كيفية لبدن الحيوان) إلى آخر ما مر (أو) يقال: كيفية (لبدن الإنسان) إلى آخره (كما وقع الجميع في كلام ابن سينا) أما الأول فكما عرفت. وأما الثاني: فقد ذكره في الفصل الثاني من سابعة **قاطيغورياس** من منطق الشفاء **فإنه قال هناك**: الصحة ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لأجلها أفعاله

قوله: (على أن الصحة قد تكون إلخ) فكلمة أو للتنويع لا للترديد، وبعبارة أخرى للحكم بالترديد لا للترديد في الحكم، فاندفع الاعتراف المشهور من أنَّ كلمة أو للترديد وهو ينافي التعريف وما قيل: إنه إنْ كان المذكور قبل الترديد الأمر المشترك، فهي للتنويع وإلاّ فللترديد فأكثري.

قوله: (يصدر لأجلها إلخ) فلها مدخل في الصدور بكونها آلة للفعل الموضوع، وإسناد الفعل إليه كإسناد القطع إلى السكين على التجوز المشهور غير ما فيه، الأظهر أن يقال: على المجرى الطبيعي.

قوله: (وصحة النبات إلخ) وعلى هذا فالمراد بالنفس في تفسير الكيفيات النفسانية ما يعم النفس النباتية، وما في شرح المقاصد من أن إطلاق النفس على ما يعم النفس الحيوانية والنباتية، خلاف الاصطلاحِ حيث قالوا: النفوس ثلاثة نفس نباتي ونفس حيواني ونفس إنساني وعرفوا كل واحد منها تعريفاً على حدة.

قوله: (في قاطيغورياس) باليونانية بيان الألفاظ المفردة، والمراد هاهنا مباحث المقولات العشر من حيث أنها مدلول الألفاظ المفردة.

قوله: (كصحة الناقة) نقه من مرضه نقهاً مثل تعب تعباً، وكذا نقه نقوهاً، مثل كلح كلوحاً، فهو ناقه إذا صح وهو في عقب علة، والجمع نقه.

قوله: (وصحة النبات أيضاً) قال في شرح المقاصد: هذا ليس بمستقيم، لأنَّ الحال والملكة من الكيفيات النفسانية أي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية، على ما صرحوا به اللهم إلاّ أن يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية، أو يراد بالأنفس أعم من الحيوانية والنباتية، وكلاهما خلاف الاصطلاح، وقد أشار الشارح في أول مباحث الكيفيات النفسانية إلى تعميم الأنفس والله أعلم.

قوله: (قاطيغورياس) أي المقولات العشر.

الطبيعية، وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة، وكأنه لم يذكر الحالة هاهنا إما للاختلاف فيها وإما **لعدم الاعتداد بها**، وأما الثالث: فقد ذكره في الفصل الثاني من التعليم الأول من الفن الثاني من كتاب القانون، **حيث قال**: **الصحة هيئة** بها يكون بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سالمة (وأورد الإمام الرازي على جعلها) أي جعل الصحة (من الحالة والملكة) أي من الكيفيات النفسانية سؤالاً هو (أنَّ مقابلها المرض وليس) المرض (منها) أي من الكيفيات النفسانية، فلا تكون الصحة أيضاً منها، وإنما قلنا: في المرض ليس منها (إذا جناسه) أي أنواعه المندرجة تحته باتفاق الأطباء ثلاثة (سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال، وهي) أي هذه الأمور المذكورة (إما من) الكيفيات (المحسوسة أو من) مقولة (الوضع أو عدم) فإنَّ سوء المزاج الذي هو مرض، إنما يحصل إذا صار إحدى الكيفيات الأربع أزيد أو أنقص، مما ينبغي بحيث لا تبقى الأفعال سليمة، فهناك أمور ثلاثة: تلك الكيفية، وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها، فإنْ جعل المرض الذي هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كأن يقال: الحمى هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة، وإنْ جعل عبارة عن **كون تلك الكيفية غريبة منافرة** كان من باب المضاف، وإنْ جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال، واقتصر المصنف **من هذه الأقسام** الثلاثة على الأول، **فلذلك حكم** بأن

قوله: (**فإنه قال: هناك**) بناء على أنَّ الصحة لا تختص بالإنسان في نفس الأمر.

قوله: (**لعدم الاعتداد بها**) اي في ذلك المبحث لأنه أورده مثالاً للمتضادين اللذين ليس بينهما واسطة أما في مقام الحد، فلا يرد إذ عدم الاعتداد ببعض أفراد المعرف لنقصانه غير موجه، لأنه يخل بجامعية التعريف.

قوله: (**حيث قال إلخ**) بناء على انه الأليق بعلم الطب لأنه باحث عن أحوال بدن الإنسان.

قوله: (**عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة**) أي عن منافرة الكيفية وإنما قلنا ذلك لأنّ المذكور أمر اعتباري ليس من باب المضاف.

له: (**من هذه الأقسام**) الأولى من هذه المحتملات لأنها ليست أقسام المرض.

قوله: (**فلذلك حكم إلخ**) لا يخفى أنَّ اعتراض شارح المقاصد ليس أن الحكم بكون سوء المزاج من الكيفيات المحسوسة غير صحيح، بل إنه اقتصار مخل فلا بد من بيان نكتة لهذا الاقتصار، وما قيل: إنه ترك المحتملات الظاهرة البطلان، فظاهر البطلان لأنَّ سوء التركيب له

قوله: (**حيث قال: الصحة هيئة إلخ**) قيل: ليس مراده تعريف مطلق الصحة، بل الصحة لمبحوث عنها في الطب وهي صحة الإنسان.

سوء المزاج من المحسوسات، وأما سوء التركيب فهو عبارة **عن مقدار** أو عدد أو شكل أو وضع أو انسداد مجرى **يخل بالأفعال، وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر**، وكون هذه الأمور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة أنْ ينفعل، **واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع** فعد سوء التركيب منه، وأما تفرق الاتصال **فظاهر أنه أمر عدمي** فلا يكون كيفية نفسانية، ومنهم من أجاب عن ذلك بأنَّ عبارة الأطباء فيها مسامحة، **والمقصود** أن أنواع المرض كيفيات نفسانية غير معتدلة تابعة للأمور المذكورة ومخلة بالأفعال (ولا شيء منها) أي من الكيفيات المحسوسات والوضع والعدم (بكيفية نفسانية) فلا يكون شيء من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية، فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها أيضاً فلا تكون الصحة منها أيضاً، لأنها تكون عبارة إما عن أمور وجودية مقابلة للأمور التي سميناها مرضاً وهي المزاج الملائم والهيئة الملائمة

أقسام خمسة، والجواب لا نسلم ان الاقتصار مخل لانه يكفي لعدم كون المرض مطلقاً كيفية نفسانية أن لا يكون قسم من الأقسام داخلاً فيها.

قوله: (عن مقدار كالسمن) المفرط أو عدد كزيادة أصبع أو شكل كنقطة الرأس أو وضع كزوال عضو عن موضعه أو انسداد مجرى كانسداد مجرى الروح الحيواني.

قوله: (يخل بالأفعال) صفة لكل واحد من الخمسة.

قوله: (واقتصر المصنف إلخ) لكفايته في توجيه السؤال.

قوله: (والمقصود إلخ) يدل على ذلك ما في القانون من أن أجناس الأمراض المفردة ثلاثة: جنس يتبع سوء المزاج وجنس يتبع سوء التركيب، وجنس يتبع تفرق الاتصال، وفيه أن ثبوت كيفيات نفسانية غير الأمور المذكورة، مما لم يقم عليه شبهة فضلاً عن حجة، ولذا قال الشيخ: إن المرض عدم الصحة على ما سيجيء.

قوله: (وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر) لأنَّ المقدار والعدد من مقولة الكم، والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات، كما صرح به نفسه في المباحث المشرقية والوضع مقولة برأسه والانسداد عن مقولة الوضع، كما صرح به الأبهري.

قوله: (واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع) واعتذر الأبهري عنه بأنه لم يورد الأمور المحتملة في كل قسم منها لظهور بطلانها، ورد بأن قولنا: سوء التركيب إما كذا وإما كذا، ليس بياناً للمحتملات بل للأقسام.

قوله: (فظاهر أنه عدمي) قيل: الظاهر أنه إن أريد بتفرق الاتصال المعنى المصدري فهو انفعال، وإن أريد الحاصل بالمصدر فهو أمر عدمي.

والاتصال الملائم، وإما عن أمور عدمية هي عدم تلك الأشياء المسماة بالمرض، وعلى التقديرين لم تكن الصحة كيفية نفسانية، اللَّهم إلاّ إذا ثبت أنَّ هناك كيفيات أخر مغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدميات، وجعل الصحة عبارة عنها، لكن ذلك مما لم يقم عليه شبهة فضلاً عن حجة (وأورد) الإمام الرازي في المباحث المشرقية (على هذا الحد الذي ذكره) للصحة (شكوكاً) وأجاب عنها أيضاً (الأول لم قدم الملكة) على الحالة في الذكر (وإنما تكون) الكيفية النفسانية التي هي الصحة أو لا (حالة **ثم تصير ملكة** قلنا: **الملكة اتفق على كونها صحة**) والحالة اختلف فيها فقيل: هي صحة، وقيل: واسطة فقدمت لذلك (أو لأن الملكة غاية الحالة) **والعلة الغائية** متقدمة في الذهن، وإن كانت متأخرة في الوجود (الثاني فيه) أي في الحد (اضطراب إذ أسند) فيه (الفعل) وصدوره (إلى الموضوع وإلى الصحة) فإن قوله: يصدر عنها الأفعال، يدل على أن مبدأ الأفعال هو تلك الحالة والملكة، وقوله: من الموضوع، يدل على أن مبدأها هو الموضوع (ولا يكون) المسند إليه الفعل بحسب الواقع (إلا أحدهما) لامتناع صدور فعل واحد من شيئين **على أن يكون** كل واحد منهما فاعلاً له على حدة (**قلنا: الموضوع فاعل**) للفعل السليم (**والصحة آلته**) في صدور الفعل السليم عنه فقوله: عنها، أراد به لأجلها وبواسطتها كما أشرنا إليه، وقد صرح بهذا المعنى في التعريف الثاني، وفي الثالث أيضاً، **وأما ما يقال**: من أن فاعل أصل الفعل

قوله: (ثم تصير ملكة) فتقديم الحالة أولى ليوافق الوضع الطبع.

قوله: (الملكة اتفق على كونها صحة) والمتفق ذكره أهم فلذا قدمه.

قوله: (والعلة الغائية) لا يخفى أن الملكة ليست علة غائية للحالة وإن كانت غائية له بمعنى يترتب عليها، فيتم التقريب، والأوجه أنْ يقال: الملكة غاية للحالة أي كمال ينسب إليها فيكون أشرف فلذا قدمه.

قوله: (على أن يكون إلخ) وما قيل: إن الصحة فاعل والموضوع قابل، وفيه إشارة إلى أن صدور الأفعال السليمة عن الكيفيات لمدخلية موضوعاتها، ففيه أنه يصح إسناد الصدور إلى القابل على حد كما يدل على إيراد كلمة عن ومن في الموضعين.

قوله: (وأما ما يقال إلخ) هذا مذكور في شرح الملخص، وقد نقله الشارح في حواشي حكمة العين من غير حرج، وهاهنا قال: ليس بشيء، ولعل وجهه أن السلامة ليست أمراً وجودياً

قوله: (قلنا: الموضوع فاعل والصحة آلته) وقد يجاب أن الصحة مبدأ الفاعل والموضوع قابل ولفظة من في قوله: من الموضوع له، بمعنى في كما في قوله تعالى: ﴿أروني ماذا خلقوا من الأرض﴾ [فاطر: ٤٠]، فالمعنى كيفية يصدر عنها الأفعال الكائنة في الموضوع له.

هو الموضوع، وفاعل سلامته هو الحالة أو الملكة، فليس بشيء إلاّ **أن يؤول بما ذكرناه** (الثالث: السليم هو الصحيح فالتعريف دوري) **أي تحديد للشيء بنفسه** حيث عرف الصحة بالصحة (**قلنا**:) السلامة المأخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة الأفعال (والصحة في الأفعال محسوسة) **معلومة** بمعاونة الحس (و) **الصحة** (**في البدن غير محسوسة** فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه أجلى) فلا إشكال (وإذا عرفت هذا) الذي ذكرناه من حِد الصحة وما تعلق به (فالمرض خلاف الصحة) ومقابلها (فهي حالة أو ملكة يصدر بها الأفعال عن الموضوع لها غير سليمة) بل مأوفة وهذا يعم أنواع الأمراض في الحيوانات والنباتات، وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان أو بالإنسان، وأنت خبير بما يرد على هذا الحد مما ذكره الإمام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية، وبأن المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد، وفي القانون أن المرض هيئة مضادة للصحة، وفي الفصل الثاني من سابعة قاطيغورياس الشفاء **مثل ذلك**، وفي الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة أن المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمي، لست أقول من حيث هو مزاج أو ألم، وهذا يدل على أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، وفي المباحث المشرقية: **لا مناقضة** بين كلاميه إذ في وقت المرض، أمر أن أحدهما عدم الأمر الذي

حتى يكون لها فاعل، فإنها عبارة عن كون الأفعال على المجرى الطبيعي، فالصادر هو الأفعال الموصوف بالسلامة والفاعل هو الموصوف بالصحة.

قوله: (**أن يؤول بما ذكرناه**) من أن المراد بكونها فاعلة للسلامة أن لها مدخلاً فيها بطريق الآلية.

قوله: (**أي تحديد للشيء بنفسه**) فالمراد بالدور لازم الدور، وفيه أنه لا حاجة إلى هذا لا يكون المأخوذ في التعريف لفظ السليمة، ومعرفتها موقوفة على معرفة السلامة، إذ معرفة المشتق موقوفة على معرفة المشتق منه ولا يخفى ما فيه.

قوله: (**معلومة إلخ**) أي المراد أنها محسوسة بالذات.

قوله: (**قلنا إلخ**) وقد يجاب بأنه عرف الصحة الاصطلاحية بالصحة اللغوية فلا يدور والمآل واحد.

قوله: (**مثل ذلك**) حيث قال: المرض حالة أو ملكة مقابلة لتلك أي للصحة، ولا يكون أفعاله من كل الوجوه كذلك بل يكون هناك آفة في الفعل.

قوله: (**لا مناقضة إلخ**) يفهم من كلامه في الشفاء أن التقابل التضاد في المشهور، وتقابل

قوله: (**والصحة في البدن غير محسوسة**) لو قال بدل قوله: في البدن: في الموضوع ليعم النبات، لكان أنسب بالتعريف المذكور.

كان مبدأ للأفعال السليمة، وثانيهما مبدأ للأفعال المأوفة فإن سمي الأول مرضاً كان التقابل تقابل العدم والملكة، وإن جعل الثاني مرضاً فالتقابل من قبيل التضاد، **والأظهر أنْ يقال**: إن اكتفى في المرض بعدم سلامة الأفعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة، وإن أثبت هناك آفة وجودية، **فلا بد من إثبات هيئة** تقتضيها فكأن ابن سينا كان **متردداً في ذلك** (فلا واسطة بينهما) أي بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين (إذ لا خروج عن النفي والإثبات) فالكيفية التي بها تصدر الأفعال عن موضوعها **إما أن تكون أفعالها سليمة** أو غير سليمة، فالأولى: هي الصحة، والثانية:

العدم والملكة بحسب التحقيق، كما يشعر به لفظ في الحقيقة، وقد اختار هذا الوجه للدفع شارح حكمة العين.

قوله: (والأظهر أن يقال) إنما كان هذا أظهر لأن في ثبوت مبدأ للأفعال المختلفة سوى الموضوع خفاء، إنما الثابت زواله عن الحالة الطبيعية، ولأنه يرجع النزاع حينئذ إلى تفسير لفظ المرض.

قوله: (متردداً في ذلك) لا تردد له في كون المرض في التحقيق عدمياً ،كما لا يخفى على من نظر في كلامه في الفصل الثالث.

قوله: (إما أن تكون أفعاله سليمة) فيه أنه يجوز أن لا تكون أفعالها كلها سليمة، ولا غير سليمة، بأن يكون بعضها غير سليمة، والأظهر أن يقول: أو لا تكون سليمة ليكون المراد دائراً بين النفي والإثبات وصريحاً في عدم الواسطة، قيل: عدمه إنما يظهر إذا عرف بحالة أو ملكة لا يصدر بها جميع الأفعال سليمة لا بما عرف به المصنف، فإنه إن أريد بلفظ الأفعال في التعريفين الاستغراق يلزم الواسطة وإن أريد به الجنس، يلزم كون عضو واحد صحيحاً ومريضاً إذا كان بعض أفعاله سليماً وبعضه غير سليم، وإرادة الاستغراق في تعريفه، والجنس في تعريف المرض مما لا يرضى به الطبع السليم، والجواب: إن المراد الاستغراق لكن ليس المراد بقوله: يصدر عنهما الأفعال سليمة، أو غير سليمة أن يصدر عنه جميع الأفعال موصوفة بالسلامة أو بعدمها، وإلا لزم أن لا يتصف عضو بالصحة، والمرض إلاّ بعد صدور كل فعل عنه، بل المراد أن كل فعل يصدر عنده يكون سليماً، أو لا يكون كل ما يصدر عنه سلباً بطريق رفع الإيجاب الكلي الشامل للسلب الكلي، والسلب عن البعض دون البعض، فلا واسطة، وذلك بأن يعتبر عموم الأفعال بعد نسبة الصدور إليها وإن كان الظاهر مقدمة عليها لكونه مدخول الصدور كما في قوله تعالى:

قوله: (والأظهر أن يقال) إنما كان أظهر لأن المفهوم من كلام الإمام أن ابن سينا جازم بتحقق الآفة الوجودية ومبدئها في وقت المرض، وليس بمتعين.

قوله: (فلا بد من إثبات هيئة إلخ) لأن المعدوم لا يكون فاعلة للآفة الموجودة.

هي المرض (وأثبت جالينوس) بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة (فقال: الناقه ومن ببعض أعضائه آفة أو يمرض مدة) كالشتاء (ويصح مدة) كالصيف (لا صحيح ولا مريض وأنت تعلم أن ذلك) أي إثبات الواسطة إنما هو (لإهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة، و) تعلم (أنه إذا روعي شروط التقابل) بين الصحة والمرض (فلا واسطة) بينهما أصلاً، لأن العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو من أن يكون فعله سليماً أو غير سليم، فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بما مر، إذا روعي الشرائط المعتبرة في التقابل (وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فإنما هو) أي امتناع الواسطة بينهما (باعتبار شرائط التقابل) فإنه إذا أهمل شيء من شرائطه جاز ارتفاعهما معاً، وحينئذ تثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا: من ظن أن بين الصحة والمرض وسطاً هو لا صحة ولا مرض فقد نسي الشرائط الي يجب أن تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط، وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحداً، وحينئذ إن جاز أن يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة وإلاّ فلا، وإذا فرض إنسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد، فلا بد أن يكون إما معتدل المزاج سويّ التركيب بحيث يكون فعله سليماً، وإما أن لا يكون كذلك فلا واسطة إلاّ أن يحد الصحة والمرض بحد آخر، ويشترط فيه شروط لا حاجة إليها يعني أن يشترط في حد الصحة سلامة جميع الأفعال، فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض أعضائه مأوفاً، وفي كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض مدة، وأن لا يكون هناك استعداد يقتضي سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل. ويشترط في حد المرض آفة جميع الأفعال من جميع الأعضاء في جميع الأوقات فتخرج الأمور المذكورة من حده أيضاً وتثبت الواسطة قطعاً، إلاّ أن النزاع حينئذ يكون لفظياً.

﴿والله لا يحب كل كفار أثيم﴾ [البقرة:٢٧٦]، وأن يكون لفظ الغير في غير سليمة للسلب أي لا سليمة، وإلى ما ذكرنا أشار الشارح فيما سبق بقوله: إذ لم يعتبر فيه إلا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليماً لكان أظهر وأسلم، ولو عرف الصحة بأنها حالة أو ملكة لكل فعل يصدر بها عن موضوع لا يكون سليماً لكان أظهر وأسلم.

قوله: (فلا واسطة بينهما) قيل: عدم الواسطة مبني على أن يجعل لفظ الأفعال في تعريف الصحة للاستغراق، وفي تعريف المرض للجنس وفيه ما فيه اللهم إلاّ أن يجعل في كليهما للجنس، ويلزم أن عضواً واحداً يجوز أن يكون صحيحاً ومريضاً إذا كان بعض أفعاله سليماً وبعضها غير سليم.

[الفصل الثالث]

من فصول الكيف (في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان)

[المقصد الأول: الكيفيات المختصة بالكميات]

(المقصد الأول أنها) أي الكيفيات المختصة بالكميات (**عارضة للكم إما وحدها** فللمنفصلة كالزوجية والفردية) العارضتين للعدد وكذلك الأولية والتركيب وسائر الأعراض الذاتية للأعداد (وللمتصلة التثليث والتربيع) أي كالتثليث والتربيع فإنهما عارضان للمثلث والمربع، وكذلك التخميس والتسديس وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الأضلاع، (**وإما مع غيرها** كالخلقة، فإنها مجموع شكل وهو عارض للكم) المتصل من حيث أنه محاط بحد واحد أو أكثر (**مع اعتبار لون**) قال الإمام

قوله: (**يكون لفظياً**) أي راجعاً إلى تفسير لفظي الصحة والمرض.

قوله: (**عارضة للكم**) أي بالذات.

قوله: (**إما وحدها**) أي منفردة من غير انضمام أمر معه، فيكون عائداً إلى ما ذكره الإمام بقوله: إما لنفسه.

قوله: (**وإما مع غيرها**) أي عارضة لكم مقارنة مع غيره مقارنة الكل مع الجزء ليصح كون الخلقة مثالاً له ويصح كونها قسيماً لقوله: وحدها فإنه لو أجري على ظاهره، ورد عليه أنه كما هو عارض للكم وحدها، عارض له مع كل ما يقارنه ومآله ما قال الإمام: إما لجزئه.

قوله: (**مع اعتبار لون**) أي لون معتبر معه.

قوله: (**مع اعتبار لون**) أي مع لون معتبر أورد على هذا أنَّ الشكل وإنْ كان من الكيفيات المختصة بالكميات إلا أن اللون من الكيفيات المحسوسة فكيف تكون الخلقة المركبة منهما من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات، والمركب من نوع ومما ليس ذلك النوع لا يندرج في أحدهما؟ وأجيب بأنَّ هذا مبني على أنَّ اللون من خواص السطح، وعلى هذا يكون اللون أيضاً من الكيفيات المختصة بالكميات، ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم، وأما إنَّ الكلام في الكيفية المفردة، فكيف يعد الخلقة المركبة من الكيفيتين مما نحن فيه فسيجيء جوابه، وأنت خبير بأن هذا التوجيه لا يلائم قول المصنف: وإما مع غيرها: كالخلقة فإنه لم يعتبر في الخلقة على هذا التوجيه غير الكيفية المختصة بالكميات، لأنَّ كلا جزأيها حينئذ منها فالأنسب لكلام المصنف أنْ يقال: اللون، وإنْ لم يكن من الكيفيات المختصة بالكميات لنفوذه في الأعماق، إلاّ أنه يصدق على المركب منه، ومن الشكل أنه كيفية مختصة بها، كما لا

الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض أولا، وبالذات للكميات، وبتوسطها لغيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك، إما لنفسه كالشكل العارض للمقدار، **وإما** لجزئه **كالخلقة فإنها** كذلك بواسطة جزئها الذي هو الشكل، فإن قيل: الخلقة عارضة للجسم الطبيعي **إذ لولاه** لم يكن خلقة، قلنا: العارض للكمية إما أن يعرض لها من حيث أنها كمية أو من حيث أنها كمية شيء مخصوص، وكلا القسمين عارض للكمية **ثم إن اللون** حامله الأول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي بتوسط الجسم التعليمي، ومعنى كون الجسم ملوناً أن سطحه ملون فكلا جزئي الخلقة حامله الأول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات للكم، قال: ويتوجه على هذا أنْ يكون اللون والضوء **داخلين في هذا النوع** من الكيفيات، لأنَّ حاملهما الأول هو السطح **إذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم، وقد يقال**: اللون قد يكون نافذاً في داخل الجسم وكذلك الضوء في المضيء بالذات كالشمس، فلا يختصان بالسطح والمتبادر من قوله: (وكالزاوية) أنَّ الزاوية كالخلقة في أنها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها، وليست كذلك كمايدل عليه قوله: **(فإنها هيئة إحاطة** الضلعين

قوله: (إذ لولاه إلخ) أي يتصور عروض الخلقة إلاَّ لجسم طبيعي بخلاف الكيفية المختصة بالكم، فإنها إنما تفتقر إلى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة إلى الطبيعي والرياضي والإلهي.

قوله: (ثم إن اللون) أي بعد ما عرفت حال الخلقة باعتبار جزئيته مع غيرها، غير تلك الكيفية المخصوصة فلا ينافي ذلك الغير أيضاً كيفية مختصة بالكم.

قوله: (داخلين في هذا النوع إلخ) وما وقع في شرح التجريد وشرح حكمة العين من أنه لا تنافي بين كون الكيفية مخصوصة بالكم، ففيه أنه يلزم أنْ يكون لحقيقة واحدة جنسان في مرتبة واحدة، وهو محال إلا أن يقال: إنَّ الأقسام الأربعة ليست أجناساً متوسطة إذ الكيف ليس جنساً عالياً وبذلك يختل كثير من مطالبهم.

قوله: (وقد يقال إلخ) عديل لقوله: ثم إنَّ اللون حامله الأول إلخ، فعلى هذا القول معنى قوله: مع غيرها مع غير الكيفية المختصة بالكم مطلقاً.

يخفى واعلم أنَّ كلامهم متردد في أنَّ الخلقة مجموع الشكل، واللون أو الشكل المنضم إلى اللون أو كيفية حاصلة من اجتماعهما، وهذا أقرب إلى جعلهما نوعاً على حدة.

قوله: (كالخلقة فإنها إلخ) التمثيل على زعم القوم وإلاَّ فسيذكر الآن أنَّ كلاً من جزئيها حامله الأول هو المقدار وأنها عارضة بالذات للكم فتأمل.

قوله: (إذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم) وعلى هذا المذهب بنوا كلامهم حيث قالوا: عروض الألوان للسطوح إنما هو أولاً وبالذات ولغيرها بواسطتها.

قوله: (فإنها هيئة إحاطة إلخ) قيل: ليس في هذا التعريف ما يحترز به عن القوسين إذا

بالسطح مثلاً **في ملتقاهما بالاستقامة**) فالزاوية هي تلك الهيئة لا الأمر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم، وأشار بقوله: مثلاً إلى أن ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة، **وتلخيصه أنَّ الزاوية المسطحة** هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به **من غير أنْ يتحدا** خطاً واحداً، فإنه إذا اتصل خطان على نقطة في سطح من غير أنْ يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدابية فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية، وقد تطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية، كما يطلق الشكل على المشكل، وليس يعتبر في تحققها إحاطتهما بذلك السطح إحاطة تامة بل ربما امتنع إحاطتهما به، كذلك كما إذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر أيضاً أن يكون هناك خط آخر يحيط معهما به، ولا أن يكون ذانك الخطان متناهيين أو غير متناهين قصيرين أو طويلين بخلاف الشكل إذ لا بد فيه من الإحاطة التامة، فالشكل العارض للمثلث يتوقف على أضلاعه الثلاثة، وكل واحدة من زواياه تتوقف على ضلعين فقط، فقولنا: من غير أن يتحدا احتراز عما إذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوساً واحدة، وأما قوله: لا باستقامة فمستغنى عنه إذ لا إحاطة أصلاً مع الاستقامة، ثم إنَّ الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف (ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم) لقبولها التفاوت والتساوي (وإنها) أي ولأنها (توصف بالأصغر والأكبر، وبكونها نصفاً وثلثاً) لزاوية أخرى ولا شك أنَّ هذه الصفات أعراض ذاتية للكم فتكون الزاوية كماً ولذلك عرف

قوله: (والمتبادر إلخ) الظاهر أنه عطف على قوله: كالخلقة فيكون مثالاً للحركة، وليس كذلك بل هي من قبيل الكيفية المختصة بالكم المتصل وحدها، إذ لا فرق بينها وبين الشكل في كون كل منهما ماهية إحاطة المقدار بالمقدار، فقوله: كالزاوية عطف على قوله: للمثلث والمربع إلا أنه أخره عن موضعه لاحتياجه إلى التفصيل.

قوله: (في ملتقاهما) أي حاصلة في ملتقاهما.

قوله: (لا بالاستقامة) متعلق بملتقاهما.

قوله: (من غير أن يتحدا إلخ) بأن يكون الحد المشترك باقياً بحاله.

قوله: (أي لأن هذا المعروض) أي تذكر الضمير الراجح إلى الزاوية بتأويلها بالمعروض.

اتصلا على نقطة وصارتا قوساً واحدة، اللهم إلا أنْ يقال: لفظ الضلعين يخرجه إذ لا يطلق الضلع على شيء من تينك القوسين فليتأمل.

قوله: (وتلخيصه أنَّ الزاوية المسطحة إلخ) وعلى هذا فالزاوية المجسمة هيئة عارضة للجسم عند ملتقى سطحين يحيطان به من غير أن يتحدا.

المسطحة بأنها سطح أحاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير أن يتحدا خطاً واحداً (والجواب أنه) أي هذا الاستدلال (إنما يتم أنَّ لو كان عروض ذلك) التفاوت والتجزؤ (لها) أي للزاوية (بالذات) حتى يلزم كونها كماً (وأنه ممنوع بل) عروضه لها يجوز أنْ يكون (لأنه) **أي لأن هذا المعروض** الذي هو الزاوية (عارض للكم) كما في الشكل، فإنه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذي هو الكم (ويبطله) أي يبطل كون الزاوية من الكم (أنها تبطل بالتضعيف وتنعدم) أما القائمة فإنها كلها تبطل بالتضعيف مرة واحدة **بحيث لا تبقى هناك زاوية** أصلاً وأما الحادة فإنها تبطل إذا كانت نصف قائمة **بالتضعيف مرتين، كذلك** (بخلاف الكم فإنه يزيد) بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم، فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة أيضاً، **ولو أبدل** التضعيف بالزيادة لشمل البطلان الزوايا كلها فإنَّ كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية أصلاً، وأما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي أصغر من نصف قائمة أو أكبر منه، إذ يجوز أنْ يبقى هناك زاوية في الجهة الأخرى من الخط الآخر، نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة **إذا ضعفت مراراً**، وقد يكتفى بذلك في الاستدلال لأنَّ الكم إذا ضعف لم يبطل منه شيء بل يزداد أبداً، ومما يدل على أنَّ الزاوية ليست سطحاً أنها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فإنَّ الخط الواصل

قوله: (بحيث لا تبقى هناك زاوية) لأن يتصل الضلعان على الاستقامة فلا ينفي الإحاطة فضلاً عن الزاوية.

قوله: (كذلك) أي بحيث لا تبقى زاوية.

قوله: (ولو أبدل إلخ) لا يخفى أنَّ حاصل الاستدلال أنَّ الزاوية تبطل بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك، أما الكبرى فلأنَّ التضعيف زيادة في الكم لا إبطال له وأما الصغرى فلأن الحادة أي حادة كانت تنتهي بالتضعيف مرة أو مراراً إلى قائمة أو منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف مرة، أما القائمة فللالتقاء الخطين على الاستقامة بحيث يصيران خطاً واحداً، وأما المنفرجة فلتأدية تضعيفها إلى الاستقامة مع زيادة لأنه لا بد في تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذي

قوله: (بالتضعيف مرتين) أراد به أنْ يضعف مرة ثم يضعف الحاصل بالتضعيف الأول إلا أن يزاد على الحادة مثلها مرتين فإنَّ الحادة التي هي نصف قائمة إنما تبطل إذا ضعفت على هذا الوجه ثلاث مرات كما لا يخفى.

قوله: (إذا ضعفت مراراً) كأنه أراد به ما فوق الواحد إذا الحادة التي هي أكبر من نصف القائمة إذا ضعفت مرتين يحصل ما ذكره كما لا يخفى على المتأمل.

بين ضلعيها يحدث مثلثاً هي بعينها إحدى زواياه، كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة، ومنهم من جعل الزاوية من الإضافة، فقال: هي تماس خطين من غير أن يتحدا وبطلانه ظاهر، فإن التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة إلى أنها أمر عدمي أعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به، فهذه أقوال خمسة أوردها بعضهم في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها.

[المقصد الثاني: قول المهندسين في الخط المستقيم والنقط]

(قال المهندسون: الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية) أي على سمت واحد لا يكون بعضها أخفض (و) قالوا: (أنه إذا أثبت أحد طرفيه) على حالة (وأدير) الخط المستقيم على سمت واحد (حتى عاد إلى وضعه الأول حصلت الدائرة وهي شكل) أي مشكل (يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها إليه) أي من تلك النقطة إلى ذلك الخط (سواء) فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها إليه أنصاف أقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز إلى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصف لها (ثم إذا أثبت قطر نصف الدائرة) على وضعه (وأدير نصف الدائرة حتى عاد إلى وضعه الأول حصلت الكرة، وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها إليه) أي ذلك السطح (سواء) فتلك النقطة مركز الكرة، وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط إنصاف أقطارها، والمستقيم الواصل من المركز إلى المحيط في الجانبين قطرها (وإذا أثبت أحد ضِلعي المربع المتوازي الأضلاع وأدير) ذلك المربع حتى عاد إلى وضعه الأول (حصل الأسطوانة) **والعبارة الظاهرة أنْ يقال: إذا أثبت أحد** أضلاع سطح متوازي الأضلاع وأدير حصل الأسطوانة المستديرة (وهو شكل يحيط

يكون اتصال الخطين عنده على الاستقامة، لأنَّ التضعيف عبارة عن زيادة مثله وأنَّ الحدوث للزاوية في الجانب الآخر فلا ينافي ذلك لأن المقصود انَّ تضعيف كل زاوية مبطل لها لا انها مبطل لما حدث بتضعيفها فانذفع ما ذكره الشارح.

قوله: (والعبارة الظاهرة أنْ يقال إلخ) وإنما كانت ظاهرة دون عبارة المصنف لأنَّ المربع في الاصطلاح ما يكون متساوي الأضلاع متوازيها، ولذا قيل قيل: بحدوثه من حركة خط على نفسه فلا يشمل عبارته المستطيل ولا وجه لتقييده بمتوازي الأضلاع، وأيضاً لا وجه لتخصيص

به دائرتان) متوازيتان (من طرفيه هما قاعدتاه **يصل** بينهما سطح مستدير بفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه) وذلك لأنَّ الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين إنما ارتسم من الضلع الآخر الموازي للمثبت كما أنَّ القاعدتين ارتسمتا **من الضلعين الباقيين** المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين (وإذا أثبت الضلع المحيط بالقائمة) أي أحد ضلعي القائمة (من المثلث وأدير المثلث) حتى يعود إلى وضعه الأول (**حصل المخروط**) **المستدير** (وهو جسم أحد طرفيه دائرة) هي قاعدته (والآخر نقطة) هي رأسه (ويصل بينهما سطح ينفرض عليه) أي على ذلك السطح (الخطوط الواصلة بينهما) أي بين محيط الدائرة وتلك النقطة (مستقيمة) واعلم أنَّ ما نقله عنهم إنما ذكروه لتسهيل تخيل هذه الأمور لا لأنَّ وجودها في أنفسها يكون بهذا الطريق، كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود، ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل: إنه إذا فرض نقطتان تحرك إحداهما إلى الأخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم، وإذا أثبت أحد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل أن يصل إلى وضع الاستقامة حصل المثلث، وإذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائماً عليه دائماً حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الأضلاع قائم الزوايا، قال المصنف: (وهذا) الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والمجسمات (كله أمور وهمية **لا يعلم وجودها خارجاً** وعليها مبنى علمهم الذي

قوله: (والعبارة الظاهرة) فإنَّ عبارة المتن يوهم أنَّ للمربع ضلعين، وأنه قد لا يكون متوازي الأضلاع من حيث أنها كمية لشيء مخصوص كالخلقة.

قوله: (من الضلعين الثابتين) إنما كانا ثابتين لأنَّ أحد طرفيهما متصل بالضلع الثابت والطرف الثاني متصل بالمتحرك، كما كان متصلاً حال عدم الحركة فلا يكون بذاته، وإنْ حصل الحركة بما يعرض ولذا أحدثت القاعدة.

قوله: (حصل المخروط المستدير) أي المستدير القائم وهو ما يكون سهمه عموداً على قاعدته، وأما المستدير الغير القائم فيحصل من حركة الضلع الغير المحيط بالقائمة إلى وضع الاستقامة بأنَّ يصير المتحرك الضلع الثابت خطاً واحداً.

قوله: (لا يعلم وجودها خارجاً) لتوقفه على كون الجسم متصلاً في نفسه فإنه إذا كان مركباً من أجزاء لا تتجزئ، فلا مقدار إلا في الوهم.

الضلعين بالذكر فيما له أربعة أضلاع متساوية، وقد يقال: عبارة الشارح يتناول المسدس مثلاً مع أنه لا يحصل منه أسطوانة مستديرة فينبغي أن يقيد الأضلاع بالأربعة.

يدعون فيه اليقين) وقد يقال: قامت البراهين على وجودها في مواضعها، وإنْ سلم كونها أموراً وهمية فلا ينافي ذلك كون أحكامها يقينية، ألا ترى أنّ العدد المركب من الوحدات التي هي أمور اعتبارية له أحكام صادقة بلا شبهة، ومن أنكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها، **فإنْ قيل**: لا كمال في معرفة أحوال الموهومات قلنا: إنّ الموهومات قد تكون عارضة في نفس الأمر للأعيان الموجودة فيحصل لتلك الأعيان بسبب ذلك أحكام مطابقة للواقع، وقد يستدل بأحكام الأمور الوهمية على أحوال الأمور العينية ولا يخفى شيء من ذلك على من له شعور **ببراهين علم الهيئة** من الحساب والهندسة. (تنبيه) على ما يرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو أنّ المعتبر من أنواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط (ولو اعتبر المركبات) في المقولات وأنواعها (حصلت مقولات غير متناهية) أي غير محصورة بل كثيرة جداً بحسب الازدواجات الحاصلة بينهما ثناء وثلاث إلى عشار، وحصلت أيضاً أنواع غير منحصرة، فيما ذكروه من أنواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الأنواع كأن تركب مثلاً الأقسام الأربعة التي للكيف بعضها مع بعض، وعلى هذا كان ينبغي أن لا تعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين متخالفين (و) لكنهم قالوا: (الخلقة إنما اعتبرت) وجعلت داخلة في هذا النوع (باعتبار وحدة) عرضت لمجموع الشكل واللون (بحسبها) أي بحسب تلك الوحدة (يتصف بالحسن والقبح) يعني أنّ الشكل إذا قارن اللون وحصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح أنْ يقال للشيء أنه حسن الصورة أو قبيح الصورة (وهما) أي الحسن والقبح بحسب الصورة (غير) الحسن والقبح (العارضين للشكل وحده أو للون وحده) قال المصنف: (وهذا عذر غير واضح) لأنهم إنْ ادعوا أنّ بين الشكل واللون وحدة حقيقة منعناها، وإنْ اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها في كل أمرين يجتمعان، وقد يقال: قد اعتبر الوحدة بينهما في متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها، فلذلك عددناهما كيفية واحدة وأدرجناها فيما اندرج فيه جزؤها كما عرفت، ولم نجد لها نظيراً في ذلك فاكتفينا بها.

قوله: (فإنْ قيل إلخ) يعني ليس مقصود المصنف أنه ليس لها وجود في الخارج فلا يكون العلم بأحوالها مطابقاً للواقع، حتى يرد ما ذكر بل مقصوده أنه لا كمال للنفس في علمها، وإن كان يقيناً لأن الكمال معرفة أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة.

قوله: (ببراهين علم الهيئة) فإنه يعلم بها أحوال الأجرام العلوية.

[الفصل الرابع]

من فصول الكيف (في الكيفيات الاستعدادية) وهي (إما) استعداد (نحو القبول) والانفعال (ويسمى ضعفاً) ولا قوة كالممراضية (وإما) استعداد (نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفاً) كالمصحاحية (وإما قوة الفعل) كالقوة على المصارعة (فليست منها) أي من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا أقسامها ثلاثة (فإنَّ المصارعة مثلاً تتعلق بعلم) بهذه الصناعة (وصلابة الأعضاء لئلا يتأثر بسرعة) ولا يمكن عطفها بسهولة (و) تتعلق (بالقدرة) على هذا الفعل (وشيء منها) أي من هذه الثلاثة التي تعلق بها المصارعة (ليس من هذا الجنس) الذي هو الكيفية الاستعدادية، **لأنَّ العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية** وصلابة الأعضاء من الكيفيات الملموسة على ما مر.

قوله: (كالممراضية) رجل ممراض كثير القبول للمرض، والممراضية كونه كثيراً بقبول المرض وكذا المصحاحية.

قوله: (لأن العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية) قيل: هذا مبني على أن الكيفية المحسوسة المسماة بالانفعالات والانفعاليات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة أو الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية أقام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليه الآخر، وإلا فلا يمتنع أنْ تكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الأنفس من الكيفيات النفسانية ومن حيث كونها قوة شديدة فاعلة بسهولة من الكيفيات الاستعدادية، كما ذكروا أنَّ اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من الكيفيات المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات.

[المرصد الرابع]

من مراصد الموقف الثالث (في النسب) أي المقولات النسبية (**وفيه مقدمة**) لبيان أنها موجودة في الخارج أو لا (وفصلان) **لبيان مباحث ما اتفق على وجوده** أعني الأين تارة على رأي المتكلمين وتارة على رأي الحكماء.

[المقدمة: الخلاف على إثبات المقولات]

(أثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون إلا الأين) فإنهم اعترفوا بوجوده وأنكروا وجود ما عداه منها (لوجوه. الأول: لو وجدت) الأعراض النسبية (**لزم التسلسل**) **في الأمور الموجودة** (أما أولاً فلأن) هذه الأعراض لا بد لها من محل ولا شك إنَّ (محلها يتصف بها فله إليها نسبة) بالمحلية والاتصاف، وهذه النسبة (موجودة) أيضاً على ذلك التقدير (ويعود الكلام فيها) بأنْ يقال: هذه النسبة أيضاً لها محل يتصف بها فله إليها نسبة ثالثة موجودة، وهكذا إلى ما لا نهاية له فهذا تسلسل (وأما ثانياً: فلأن لوجودها) الزائد على ماهيتها لما مر (إليها نسبة) هي

قوله: (**وفيه مقدمة**) المراد بالمقدمة ما يجب تقديمه على المباحث المتعلقة بكل واحد منها.

قوله: (**لبيان مباحث ما اتفق على وجوده**) أي مباحث لها نوع تعلق سواء كانت من عوارضها أو من عوارض ما يتوقف به، وإنما قلنا ذلك لأن المباحث التي الفصل الثاني مباحث الحركة عند الحكماء، وهي ليست بأين عندهم لكنها قد تقع في الأين فللمباحث نوع تعلق به.

قوله: (**لزم التسلسل في الأمور الموجودة**) بخلاف ما إذا كانت أموراً اعتبارية ثابتة في نفس الأمر، لأنَّ اللازم حينئذ يكون مبدأ انتزاعها موجوداً فيه لا وجودها مفصلة، فإنّ وجودها التفصيلي بحسب اعتبار العقل فافهم فإنه قد زل فيه بعض الأقدام.

قوله: (**لما مر**) من أنَّ وجود الممكنات زائد على ماهيتها.

قوله: (**لزم التسلسل في الأمور الموجودة**) قيل: لا شك أنَّ هذه النسب ليست باعتبارية فرضية بل حقيقية لها تحقق في محالها بمعنى اتصاف محالها بها في نفس الأمر فيلزم التسلسل في الاعتبارية الحقيقية، وأنه باطل كالتسلسل في الأمور الموجودة، والجواب منع بطلانه كيف وبرهان التطبيق إنما يجري في الموجودات باتفاق الفريقين، إنما الخلاف في اشتراط الترتيب والاجتماع في الوجود ولا دليل آخر يجري هاهنا وإلا اقتضى خلو هذه النسب عن الوجود والعدم لجريان الإبطال في كل منهما والعقل قاض ببطلانه.

اتصافها بالوجود، وهذه النسبة أيضاً موجودة على ذلك التقدير فلوجودها إليها نسبة ثالثة وهكذا، وهذا تسلسل ثان (وأما ثالثاً: فلأنَّ لأجزاء الزمان بعضها إلى بعض نسبة) بالتقدم والتأخر، فلو كانت النسب موجودة في الأعيان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما وما مع المتقدم مقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدماً على التأخر الموجود مع الزمان المتأخر، فللتقدم تقدم آخر وهكذا للتأخر تأخر آخر فهناك **تسلسل ثالث بل رابع أيضاً**. الوجه (الثاني لو وجدت) النسب (لوجدت الإضافة) لأنها من النسب لكونها نسبة متكررة (وهي لا تتحقق إلا بوجود المنتسبين) **مجتمعين**، ومن أقسام الإضافة التقدم والتأخر (فيوجد المتقدم والمتأخر) من أجزاء الزمان (معاً) وإنه باطل قطعاً. الوجه (الثالث: لو وجدت) النسب في الخارج (لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لأنَّ له مع كل حادث إضافة ثابتة) إليه (بأنه موجود معه و) له (قبله) أي قبل كل حادث إضافة أخرى إليه (بأنه متقدم عليه و) له (بعده) إضافة ثالثة إليه (بأنه متأخر عنه) وهذه الإضافة **حادثة**، أما التي مع الحادث أو بعده فلا شبهة في حدوثها، وأما التي قبله فقد زالت حال وجوده **والقديم** لا يزول (وأثبتها) أي الأعراض النسبية (ضرار) والصواب كما في المحصل معمر، فإنه من قدماء المتكلمين لما رأى قوة الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها إذ عن لها وحكم بوجودها (و) حيث لم يجد دفعاً للتسلسلات المذكورة (التزم التسلسل ومن ثم أثبت أعراضاً غير متناهية) يقوم بعضها ببعض ولا مخلص له من برهان التطبيق (واحتج الحكماء) على وجود الأمور النسبية (بأن كون السماء فوق الأرض ومقابلة الشمس لوجه الأرض) **وأمثالهما** من النسب (**مما نعلمه ضرورة**)

قوله: (بل رابع أيضاً) وهو تسلسل التأخرات.

قوله: (مجتمعين) لعروضها لكل واحد منها بالقياس إلى الآخر.

قوله: (حادثة) أي على تقدير وجودها في الخارج.

قوله: (والقديم) لما ثبت من أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

قوله: (وأمثالهما إلخ) زاده لدفع ما يتراءى من المتن أنه استدل على الحكم الكلي بالجزئي، ولا يتوهم أنه استدلال بالاستقراء الناقص بل استدلال بالحدث الحاصل من تتبع الجزئيات، فالحكم الكلي نظري وكل واحد من حركاته من حيث خصوصيته معلوم بالضرورة والحكم يختلف بداهة ونظراً باختلاف العنوان.

قوله: (تسلسل ثالث بل رابع أيضاً) التسلسل الثالث بالنظر إلى التقدم والرابع بالنظر إلى التأخر.

أي نعلم بالضرورة أنها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر أو لم يوجد، ولقائل أنْ يقول: إن ادعيتم أن الفوقية مثلاً من الموجودات الخارجية منعناه، بل هذا هو المتنازع فيه، فكيف يدعى الضرورة فيه، وإن قلتم: السماء موصوفة بالفوقية في الخارج، فلذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه **لجواز اتصاف** الأعيان الخارجية بالأمور العدمية، فإنَّ زيداً أعمى في الخارج وليس العمى موجوداً خارجياً، وقد يستدل على ذلك أيضاً بأنَّ الشيء، قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً، فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية، وإلا كان نفي النفي نفياً وهو محال، ويجاب عنه: بأنَّ حصول الفوقية بعد ما لم تكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعد ما لم يكن متصفاً، وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت (وأجابوا عن أدلة الخصم بأنها إنما تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج) أي هذه الأدلة تدل على سلب الموجبة الكلية (**ونحن نقول به فإنَّ من الإضافات**) والنسب (أموراً موجودة في الخارج **حقيقتها أنها إضافة**) كالفوقية والمقابلة ونظائرهما (ومنها إضافات) لا تحقق لها في الخارج بل (**يخترعها العقل** عند ملاحظة أمرين كالتقدم والتأخر) بين أمرين لا يجوز اجتماعهما كأجزاء الزمان (و) القسم (الأول) من هذين (ينتهي عند حد) أي يجب انتهاؤه إلى حد لا يتجاوزه (دون الثاني) إذ لا يقف عند حد لا يمكن للعقل

قوله: (لجواز اتصاف إلخ) فإن الاتصاف الخارجي بمعنى ما يكون الخارج ظرفاً لنفسه نوعان يستدعى وجود الموصوف والصفة في الخارج كالاتصاف بالسواد وانتزاعي يستدعي وجود المنتزع عنه في الخارج لا وجود المنتزع.

قوله: (حقيقتها أنها إضافة) لم يظهر لي فائدة هذه المقدمة.

قوله: (يخترعها العقل) أي يعتبره وينتزعه عن أمور موجودة في الخارج ولولا الانتزاع لم تكن تلك الإضافات موجودة، بل مبدأ انتزاعها كمية الواجب وقبليته وبعديته وكالحلول والاتصاف.

قوله: (مما تعلمه ضرورة) إن حمل الضرورة على البداهة يكون حاصل الكلام الاستدلال على وجود الأمور النسبية من حيث هي نسبية بوجود الفوقية والمقابلة من حيث خصوصها فدعوى الضرورة حينئذ لا ينافي القول بالاحتجاج للاختلاف في العنوان.

قوله: (ونحن نقول به فإنَّ من الإضافات إلخ) أورد عليه أنَّ دليل الحكماء على تقدير تمامه يدل على وجود تلك النسب أيضاً، إذ يقال: اتصاف المحال بها وكذا معية الباري وقبليته وبعديته إلى غير ذلك أمور حاصلة من غير فرض فارض، واعتبار معتبر فتخصيصه بما ذكره اعتراف بالتخلف وأنه يوجب البطلان.

قوله: (حقيقتها أنها إضافة) الظاهر أنه لا دخل له في المقصود.

أن يتجاوزه ويفرض إضافة أخرى بعده، وعلى هذا فقد انجلت تلك الأدلة واندفع التسلسل في الأمور الخارجية لجواز أن تنتهي السلسلة إلى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية، إذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها أن يكون حلولها في محلها أمراً موجوداً أيضاً، ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول، وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لا يقتضي اشتراكها في الوجود لجواز أن يكون بعض أفراد الماهية موجوداً وبعضها معدوماً، **وقد يجاب عن بعض تلك الأدلة** بكونه منقوضاً بالأين.

[الفصل الأول: المتكلمون في الأكوان]

(في مباحث المتكلمين في الأكوان وفيه مقاصد) سبعة.

[المقصد الأول: إنكار المتكلمين سائر المقولات]

(الأول: المتكلمون وإنْ أنكروا سائر المقولات النسبية، فقد اعترفوا بالأين وسموه بالكون) والجمهور منهم على أن المقتضى للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به، فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون (وزعم قوم منهم) أعني مثبتي الحال (أنَّ حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر، فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي

قوله: (عن بعض تلك الأدلة) وهو الوجه الأول باعتبار لزوم التسلسل الأول والثاني وتقرير النقض أنه لو وجد الأين لزم التسلسل، أما أولاً فلأنه لا بد من محل يتصف به نسبة إليه بالمحلية ويعود الكلام، وأما ثانياً فلأن لوجوده الزائد نسبة إليه فإن أجبتم بانه لا وجود لجميع النسب، بل لوجود المقولات فقط.

قوله: (وقد يجاب عن بعض تلك الأدلة إلخ) وذلك البعض هو الوجه الأول وتقرير النقض أنه إن كان الأين موجوداً وجب أن يحصل في حيز، وإن كان بالتبع فللأين أين آخر والكلام في الثاني كالكلام في الأول فيلزم التسلسل، وقد يجاب بأنه لا يلزم من وجود الأين أنْ يكون له أين آخر، إذ الأين إنما هو للجواهر المتحيزة ورد بأن الثابت للجواهر هو الأين أصالة وأما الأين التبعي فيلزم ثبوته للأعراض عند المتكلمين، بناء على أنَّ قيام العرض بالمحل عندهم بمعنى التبعية في التحيز، وفيه بحث لأنَّ الموجود من الأين عند المتكلمين هو الأين أصالة، أعني حصول الجوهر في الحيز لا مطلق الأين وإلا لزم قيام العرض بالعرض وهم لا يقولون به، وتوافق الأينين في الماهية على تقدير تسلميه لا يوجب توافقهما في الوجود كما صرحوا به، فحينئذٍ فلا تسلسل ولا نقض، فليتأمل.

علة) للحصول (بالكون) فهناك ثلاثة أشياء ذات الجوهر، وحصوله في الحيز وعلته (قال الإمام الرازي:) في الأربعين هذا عندنا باطل إذ (حصول الصفة للشيء معناه تحيزها تبعاً لتحيزه) فإذا فرض أنَّ حصول الجوهر في الحيز معلل بقيام صفة أخرى بالجوهر، كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفاً على الآخر (فيلزم الدور والجواب ما قد عرفته) في المرصد الأول من هذا الموقف، وهو أنا لا نسلم أنَّ معنى القيام ما ذكر، بل هو الاختصاص الناعت (مع أنه) إنْ سلم أنَّ معنى القيام ذلك فلا نسلم لزوم الدور، **لأنه** (**قد تكون ذات الصفة**) لا قيامها بالجوهر (**علة للحصول** ويكون تحيزها) الذي هو قيامها (معللاً به) بالحصول (فلا دور و) قوله: (ربما قال:) إشارة إلى ما وجد في نسخة أخرى من الأربعين هكذا (قيام الصفة) التي هي علة للحصول (إنْ توقف على التحيز) أي الحصول في الحيز (لزم الدور) لأنه لما عللنا حصول الجوهر في حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفاً على قيامها به، والمفروض أنَّ قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور يرد عليه ما مر من أنَّ العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها، **ولا يلزم** من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر (وإلا) أي **وإنْ لم يتوقف** قيام الصفة على الحصول في الحيز (جازَ

قوله: (قد تكون ذات الصفة) أي قام تلك الصفة كما يدل عليه قوله: لا قيامها أي ليس المراد نفس الصفة مع قطع النظر عن القيام، وهذا مبني على ما ذكره الشارح فيما سبق من أنَّ وجود العرض مقدم بالذات على قيامه بالموضوع بدليل قولهم: وجد السواد فقام بالجسم فيجوز أنْ تكون الصفة الموجودة في حال قيامها علة للحصول، وإنْ لم يكن للقيام مدخل في العلية وأما إذا كان وجود العرض في نفسه هو وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع، فلا يتمشى هذا الجواب لأنَّ وجود تلك الصفة مما يتوقف عليها وجود قيامها بالمحل، فيكون حصول الجوهر في الحيز لأنَّ التحيز التبعي موقوف على التحيز الأصلي فيلزم الدور.

قوله: (ولا يلزم إلخ) وإنْ كان في حال القيام.

قوله: (وإن لم يتوقف) كان الظاهر من الشق الثاني أنَّ المراد من التوقف جواز الانفكاك ليصح الملازمة، اكتفى المصنف بذلك واختار الشق الأول ومنع بطلان التالي لأن اللزوم صدور الدور بمعنى استلزام كل منهما للآخر، وليس بممتنع وأما صاحب لباب الأربعين فقد أورد

قوله: (لأنه قد تكون الصفة ذات الصفة علة للحصول) فيه بحث لأنه إن أريد أنَّ ذات الصفة قبل قيامها بالموصوف علة له فلا وجه له لأنها معدومة حينئذٍ، ولو سلم وجودها فاقتضاؤها لحصول هذا الموصوف في المكان دون آخر ترجيح بلا مرجح، وإنْ أريد أنها مع قيامها به علة له وهو الحق إذ الظاهر أن علة الكون للكائنة مشروط بقيامه بالكائن، فقد جاء الدور واحتيج إلى الجواب الآخر.

انفكاك العلة) التي هي تلك الصفة القائمة بالجوهر (عن المعلول) الذي هو الحصول في الحيز، لأنه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول، أمكن القيام بدون الحصول، فأمكن أنْ توجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذي هو الحصول (وقد يقال: إنَّ التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب دوراً ممتنعاً) وتقريره على ما في كتاب الأربعين، أنه إنْ عني بالتوقف وجوب تأخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوَقف إمكان حصول العلة بدون المعلول، وإنْ عني به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز أنْ تكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجاً إلى علته، بلا عكس قال المصنف: **(وهو)** أي ما ذكره هذا القائل **(غير وارد)** على كلام الإمام يظهر ذلك عليك **(إذا تأملت)** وقد وجهه بعض تلامذته بأنَّ مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين، وإن لم يستلزم دوراً ممتنعاً، إلا أنْ هاهنا أمراً آخر يستلزمه، إذ قد صرح الإمام بأنَّ قيام الصفة بالشيء معناه أنْ تحيزها تابع لتحيزه، ولا شك أنَّ تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونه علة له فيلزم الدور الممتنع، **وهذا مردود** أما أولاً، فلأنه لا تصريح بذلك المعنى في هذه النسخة، بل فيها أنَّ قيام الصفة المذكورة بالجوهر، إما أنَّ يتوقف

الاحتمالين وهي بطلان الملازمة على احتمال وبطلان التالي على احتمال آخر حسماً لمادة الشبهة.

قوله: (وهذا مردود إلخ) يمكن أنْ يقال: مقصود الموجه أنَّ الترديد في معنى القيام فكأنه قيل في قيام الصفة إن توقف على التحيز بأنَّ فسر بالتبعية في التحيز لزم الدور وهو ظاهر، وإنْ لم يتوقف عليه بأنَّ فسر بالاختصاص الناعت بالجوهر من غير حصول في الحيز كما في الواجب تعالى فلا يكون القيام علة مستلزمة، وحينئذٍ يكون مآل النسختين واحداً إلا أنه ترك في النسختين احتمال عدم التوقف لكونه خلاف ما هو المشهور من معنى القيام، وذكر في الأخرى استظهاراً، وحينئذٍ اندفع الرد بالوجوه الثلاثة، أما الأول: فلأن التصريح غير لازم لكونه مشهوراً، واستفسار هذا القائل على معنى التوقف غير موجه لما عرفت من أنَّ المراد به توقف التأخر والترديد مبني على تفسير القيام، وأما الثاني: فلانه لم يجعل التمسك بمعنى القيام خبر لدليل آخر أورده في التوقف بناء على تفسيري القيام فهو في الحقيقة تمسك بمعنى القيام كما في النسخة الأخرى، وأما الثالث: فلأن ما ذكره من الوجه بيان المراد لأمام بحيث لا يرد عليه ما ذكره

قوله: (وهو غير وارد إذا تأملت) قيل: معناه أنَّ اعتراض الإمام غير وارد فلا يحتاج إلى الجواب المذكور، وذلك بناء على أنَّ علة الكائنية ذات الصفة لا قيامها كما مر، وأنت خبير بانه تعسف ظاهر ومخالف لتوجيه تلميذه الذي هو أعلم بمراده.

على حصوله في الحيز أو لا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق بما ذكر فيها واعتراضه وارد عليه، وأما ثانياً فلأنَّ التمسك بمعنى القيام وجه مستقل، كما في النسخة الأولى، فلا وجه لجعله جزءاً لدليل آخر، وأما ثالثاً: فلأنَّ هذا التوجيه **اختيار للشق الأول**، وهو قوله: إنْ عنى بالتوقف وجوب تأخر الموقوف إلخ، وهو أنَّ قيام الصفة متوقف على الحصول توقف تأخر، وقد أبطله هذا القائل بأنَّ عدمه لا يستلزم إمكان وجود العلة بدون المعلول، كما نقلناه عنه **لا للشق الثاني** المذكور في الكتاب.
(تنبيه) على ما يتمسك به من أثبت الكون علة للكائنية مع الجواب عنه أما التمسك فهو أنهم قالوا: (الأحياز الجزئية الممكنة للمتحيز) الذي هو الجوهر (نسبتها إليه سواء) فإنَّ ذات الجوهر تقتضي حصوله في حيز ما أي حيز كان (وإنما يقتضي حصوله في حيز ما) مخصوص (بحسب ما يقارنه من شرط **يعينه**) أي يعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه فهناك أمران أحدهما الكائنية، أعني الحصول في الحيز المخصوص (و) ثانيهما (الكون) الذي (هو نسبته) أي المقتضي لنسبته (إلى الحيز المخصوص) وحصوله فيه (فالفرق) بين الكون الذي هو مقتضى وبين الحصول في الحيز أعني الكائنية المقتضاة (ظاهر)، وأما الجواب فهو قوله: (لكن) أي نحن نسلم أن نسبة الجوهر إلى الأحياز الممكنة على السوية، وأنه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتضى خارج عن ذاته لكن (الكلام في ثبوت ذلك المقتضى) وأنه ما ذا **فنحن لا نسلم أن حصوله** في الحيز معلل بصفة أخرى قائمة به مسماة بالكون كما يزعمون) فإن الحصول في الحيز (المخصوص) إنما يثبت له (عندنا بخلق اللّه تعالى) فلا حاجة إلى إثبات صفة أخرى له.

القائل لا أنه اختيار للشق الأول وإثبات للملازمة إذ حاصل التوجيه أنَّ الترديد في التوقف وعدمه مبني على تفسير القيام والملازمة في التعيين بينة.

قوله: (لا للشق الثاني إلخ) يعني مقتضى عبارة المتن أن يوجه عدم الورود باختيار ما هو مذكور في الكتاب، وهو الشق الثاني في اللباب لا باعتبار ما هو مذكور فيه، أعني الشق الأول في اللباب.

قوله: (يعينه) إنما قال ذلك لكونه قريب الفهم أخذاً وإبطالاً.

قوله: (اختياراً للشق الأول إلخ) أراد بالشقين طرفي الترديد الذي نقله رحمه اللّه من كتاب الأربعين وأراد بالشق الثاني المذكور ما ذكره المصنف بقوله: وقد يقال إلخ.

قوله: (فنحن لانسلم أن حصوله إلخ) كيف وكما أن نسبة الكائن إلى الكائنات سواء كذلك نسبته إلى الأكوان، والفرق تحكم فكما يحتاج في اختصاصه بكائنة مخصوصة إلى علة مخصوصة، كذلك يحتاج في اختصاصه بكون مخصوص، وما يفيد الثاني يفيد الأول، فليتأمل.

[المقصد الثاني: أنواع الكون]

(أنواع الكون أربعة) هي السكون والحركة والافتراق والاجتماع، وذلك (لأن حصوله) أي حصول الجوهر (في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا، والثاني) وهو ما لا يعتبر بالقياس إلى جوهر آخر قسمان لأنه (**إن كان**) ذلك الحصول (**مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فسكون، وإن كان مسبوقاً** بحصوله في حيز آخر فحركة) وعلى هذا (**فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة** حصول أول، في حيز ثان ويرد على الحصْر على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون (الحصول في أول الحدوث) أي حصول الجوهر في الحيز في أول زمان حدوثه (فإنه) كون (غير مسبوق بكون آخر) لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر، فلا يكون سكوناً ولا حركة، فذهب أبو الهذيل إلى بطلان الحصر، وقال: الجوهر في أول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن (وقال أبو هاشم) وأتباعه: (أنه) أي الكون في أول الحدوث

قوله: (في حيز أول) أي غير مسبوق بحيز آخر بلا واسطة، كما هو المتبادر سواء كان سابقاً على حيز آخر أو لا كالجسم الذي حصل في مكانه، ولم ينتقل عنه، وكذا قوله حصول أو غير مسبوق بحصول آخر، سواء كان سابقاً على حصول آخر كما إذا عدم الجوهر بعد الحصول في الحيز الثاني أو لا.

قوله: (إن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فسكون وإن كان مسبوقاً إلخ) أراد بالسبق في الموضعين السبق بالاتصال، وإلا فالجسم إذا تحرك من حيز إلى حيز ثم منه إلى الحيز الأول يصدق على الحصول الثاني أنه حصول مسبوق بحصول في ذلك الحيز مع أنه حركة لا سكون، وإذا سكن الجسم بعد الحركة يصدق على حصوله الذي هو سكون، أنه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر، وإن كان مسبوقاً بالحصول في ذلك الحيز أيضاً، ولو قال: إن اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة وإلا فسكون لكان أظهر.

قوله: (فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة إلخ) أولية الحيز في السكون لا يلزم أن يكون تحقيقياً بل قد يكون تقديرياً كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعاً فلا يحصل في حيز ثان، وكذا أولية الحصول في الحركة لجواز أن ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا تتحقق له حصول ثان، واعلم أن بعض المتكلمين قالوا: الحركة مجموع كونين في آنين في مكانين، والسكون مجموع كونين في آنين في مكان واحد، ورد عليه بأنه يلزم أن يكون الكون الأول في المكان الثاني جزء من الحركة والسكون معاً، ولا يتمايزان بالذات على أنهم اتفقوا على وجود الكون بأنواعه الأربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الأعراض

(سكون) لأن الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان، لأن كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز، وهو أخص صفاتهما، فإذا كان أحدهما سكوناً كان الأخر كذلك، **فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث** والمسبوقية بكون آخر **فيلزمهم تركب الحركة في السكنات،** إذ ليس فيها إلا الأكوان الأول في الأحياز المتعاقبة (ثم منهم من) التزم ذلك و (قال: الحركة مجموع سكنات في) تلك الأحياز (فإن قيل:) في إبطال ما التزمه هذا القائل (الحركة) لا شك أنها (ضد السكون فكيف تكون) الحركة (مركبة منه) **فإن أحد الضدين لا يكون جزءاً للآخر** (قلنا:) في در هذا الإبطال ليست الحركة والسكون متضادين على الإطلاق بل

قوله: (فهؤلاء لم يعتبروا إلخ) فالقسمة عندهم أن الكون في الحيز إن كان مسبوقاً بالكون في حيز آخر بلا واسطة فحركة أو لا فسكون سواء لا بكون مسبوقاً بكون أصلاً أو مسبوقاً بكون في ذلك الحيز، ففي السكون لا يعتبر المسبوقية، فالكون الواحد يجوز أن يكون سكوناً وحركة باعتبارين كما سيصرح بذلك، وهو معنى قوله: فيلزمهم تركيب الحركة أي الممتدة من السكنات لا الحركة بمعنى الكون المخصوص، فإنه لا جزء له وهٰذا الإطلاق عند المتكلمين كالإطلاق على التوسط والقطع عند الحكماء.

قوله: (فإن أحد الضدين إلخ) لأنَّ الضدين لا بد أنْ يتعاقبا على محل واحد فإنْ كان أحدهما جزءاً محمولاً على الآخر لزم اجتماعهما فيما يصدق عليه أحدهما، والمحمول على الشيء محمول عليه لذلك الشيء إذا كان الحمل متعارفاً، وإن كان جزءاً غير محمول لم يتعاقبا

مطلقاً، فاختار الأكثرون ما ذكره المصنف من أن الحركة حصول أول في حيز ثان، والسكون حصول ثان في حيز أول، واعترض عليه على القولين ببقاء الأكوان بأنه يلزم أن يكون كون واحد بعينه حركة وسكوناً، ويكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشباب، وقد يلتزم ذلك بناء على إطباقهم على أن اختلاف أنواع الكون بالعوارض الاعتبارية لا الفصول المقومة.

قوله: (فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث إلخ) وعلى هذا لا يتم ما ذكره في طريق الحصر بل طريقه أن يقال: إنه إن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فحركة وإلا فسكون.

قوله: (فيلزمهم تركب الحركة من السكنات) فإنْ قلت: لا يلزم من عدم اعتبار اللبث والمسبوقية بكون آخر في ذلك الحيز في الكون، عدم اعتبار اللامسبوقية بكون آخر في حيز آخر فتفريع لزوم تركب الحركة الممتدة من السكنات على عدم اعتبارهما فيه ليس كما ينبغي قلت: ما ذكره الشارح مبني على قولهم بتماثل الحصول الأول والثاني في الحيز الأول، فكذا في الحيز الثاني فيصح التفريع المذكور كما لا يخفى.

قوله: (فإن أحد الضدين لا يكون جزءاً للآخر) قيل: هذا كلام مشهور منهم، وليس لهم دليل آخر عليه، كيف والبلقة عند السواد والبياض مع أنهما يقومان، وقد سبق ما فيه فتذكر.

(الحركة من الحيز ضد السكون فيه) إذ لا يتصور اجتماعهما أصلاً (وأما الحركة إلى الحيز فلا تنافي السكون فيه فإنها) أي الحركة إلى الحيز (نفس الكون) الأول (فيه) وذلك **لأنَّ الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه** (وهو) أي الكون الأول فيه (مماثلاً للكون الثاني فيه) لما مر من اشتراكهما في أخص صفات النفس (وأنه) أي الكون الثاني فيه (سكون) باتفاق (فكذا هذا) أي الكون الأول لأن المتماثلين لا يتخالفان، قال الآمدي: ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لأن المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات، ولا نسلم أنَّ ما ذكره أخص صفاتهما (و) أيضاً (**يلزمهم أنْ يكون الكون الثاني** حركة لأنه مثل الكون الأول وهو حركة) باتفاق، وكذا الثاني قال الآمدي: وهذا إشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه وأشار المصنف إلى الجواب بقوله (**إلا أنْ يعتبر**) أي يلزمهم أنْ يكون الكون الثاني حركة، إلا أن يعتبر (**في الحركة**

على محل واحد ضرورة أنَّ ما يحمل عليه الجزء حينئذٍ غير ما يحمل عليه الكل وبما حررنا اندفع ما قيل أنه لم يقم على استحالته دليل، بل هو مجرد استبعاد وأنه مستقضى بالبلقة فإنها ضد للسواد والبياض، مع تقدمها فالبياض الذي هو جزء وهو المنسوب إلى الحيز الذي هو ضد البلقة هو المنسوب إلى الكل وكذا السواد.

قوله: (أنْ يكون الكون الثاني) في الحيز الثاني ليصح كون الكون الأول حركة بالاتفاق.

قوله: (إلا أن يعتبر إلخ) فالقسمة على هذا الكون في الحيز إنْ كان كوناً أول في مكان ثان

قوله: (وذلك لأن الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه) قال رحمه الله: هذا عند المتكلمين لأنهم لا يشترطون في الحركة أنْ تكون في مسافة، بل إذا انتقل جزء من مكانه إلى جزء آخر يلاقيه يتحقق الحركة، فإنْ قلت: كلامه هاهنا يدل على أنَّ الحركة عندهم نفس السكون وقوله سابقاً فيلزمهم تركب الحركة من السكنات يدل على أنَّ السكون عندهم جزء الحركة فما التلفيق؟ قلت: قد ذكر في شرح المقاصد أنَّ الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والمتكلمون بالنظر إلى الأول قالوا: الحركة هي الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر، وبالنظر إلى الثاني أنها حصولات متعاقبة في أحياز متلاصقة، وبهذا ظهر وجه جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات وتارة نفس السكون، والتزام أبي هاشم وأتباعه تركب الحركة من السكنات تارة وكون السكون الثاني حركة أخرى.

قوله: (وأيضاً يلزمهم أن يكون إلخ) إذا جعل الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين في الحيزين أعني مجموع السكون في الأول المكان الثاني والكون الآخر في المكان الأول يكون توجيه هذا الاعتراض، أنه لو تماثل الحصول الأول والثاني في حيز لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءاً من الحركة التي كان الحصول الاول فيه جزءاً منها ولم يقل به أحد.

قوله: (إلا أن يعتبر في الحركة إلخ) قيل: فكذا عدم الاتصال بالحصول الأول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني في الحيز الأول دون الحصول الأول، وحاصله أنَّ

أنَّ تكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز، إلا أنْ تكون مسبوقة بالحصول في حيز آخر) كما مر إذ على هذا لا يكون الكون الثاني حركة لأنه مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز، ويكون الكون الأول حركة عن المكان السابق مع كونه سكوناً في هذا المكان والحاصل أنا لا نعتبر في السكون المسبوقية بكون آخر **حتى يكون الكون** في أول زمان الحدوث سكوناً، ونلتزم حينئذ أن تكون الحركة مركبة من السكنات، لكنا نعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالكون في ذلك الحيز، **ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقة** بالكون في حيز آخر **حتى لا يلزمنا** أن يكون الكون الثاني حركة، وإنما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الأمرين معاً في الحركة، **إذ لو حملت على اعتبار الأول فقط** كما هو ظاهرها لزم أن يكون الكون في أول زمان الحدوث حركة ولا قائل به، ثم أورد على جوابه اشكالاً بقوله: (وحينئذ) أي حين اعتبر في الحركة ما ذكر اندفع ذلك الإشكال لكن (لا تكون الحركة مجموع سكنات) لأن الكون الثاني سكون وليس جزءاً للحركة **وهو مردود بأنهم يدعون** أن جميع أجزاء الحركة سكنات لأن كل سكون

فحركة، وإلا فسكون فلكون الأول في المكان الثاني من حيث إيجابه لاختصاصه بالمكان الثاني مماثل للكون الثاني فيه فيكون سكوناً، وليس مماثلاً من حيث الخروج من الحيز الأول فلا يكون الكون الثاني حركة فاندفع الإشكال الثاني، وإلى ما ذكرنا أشار الشارح بقوله: ويكون الكون الأول حركة عن المكان السابق إلخ، وبما حررنا ظهر أن ما قيل أنّ الكلام إلزامي لمن يقول بتماثل الحصولين، وبأن الكون الثاني سكون كما يستلزم كون الأول سكوناً كذلك كون الأول حركة، فلا يتجه الجواب المذكور ليس بشيء، كما لا يخفى.

قوله: (حتى يكون الكون إلخ) غاية للنفي لا للمنفي.

قوله: (ولا نكتفي إلخ) نعتبر في الحركة مجموع الأمرين ونقول: الحركة الكون الأول في المكان الثاني والسكون الكون الثاني في المكان الثاني والكون الأول في المكان الأول.

قوله: (حتى لا يلزمنا إلخ) غاية لقوله: نعتبر في الحركة لا لقوله: ولا نكتفي كما توهم فإنه فائدة ما ذكره بقوله: إذ لو حملت على اعتبار الأول فقط.

قوله: (وهو مردود إلخ) قيل: الظاهر أن معنى قوله: وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات لزوم كون الحركة مجموع سكنات والتزامهم إياه كان مبنياً على قولهم بتماثل الحصولين،

الكلام إلزامي لمن يقول بتماثل الحصولين وبأن كون الثاني سكوناً يستلزم كون الأول كذلك فلا يتجه حينئذٍ الجواب المذكور.

قوله: (ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقة إلخ) فيه بحث إذ قد سبق أن مرادهم بالسبق السبق بالاتصال فيكتفي بما مر فيعدم لزوم كون الكون الثاني حركة.

قوله: (وهو مردود بأنهم يدعون إلخ) فيه بحث لأن هذا إنما يرد لو كان وجه قول

يجب أن يكون جزءاً للحركة، وهو ظاهر فإن الكون في أول الحدوث سكون عندهم **وليس جزءاً لحركة أصلاً** (والنزاع) في أن الكون في أول زمان الحدوث سكون أو ليس بسكون (لفظي) فإنه إن فسر السكون بالحصول في المكان مطلقاً كان ذلك الكون سكوناً، ولزم تركب الحركة من السكنات لأنها مركبة من الأكوان الأول في الأحياز كما عرفت، وإن فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكوناً ولا حركة، بل واسطة بينهما ولم يلزم أيضاً تركب الحركة من السكنات، فإن الكون الأول في المكان الثاني أعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الأول

وبأن كون الثاني سكوناً يستلزم كون الأول، فلما لم يقولوا بكون السكون الثاني حركة بأن يعتبروا فيه عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز مع أنه مثل الكون الأول الثاني هو حركة بالاتفاق فقد اعترفوا ببطلان ذلك المعنى، إما ببطلان التماثل كما نقله من الآمدي، أو لعدم وجود الاشتراك في المتماثلين فلايلزمهم على هذا أن تكون الحركة مجموع سكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم، وبالجملة خلاصة الإشكال الذي أورده أن الجواب الثاني لا يتأتى من جانبهم لمنافاته لقولهم: بتركب الحركة من السكنات، وهذا كلام حق لايرد عليه قوله: وهو مردود انتهى. ولايخفى اندفاعه بما حررناه سابقاً من أن تماثل الكون الأول بالثاني من حيث إيجابه الاختصاص بالحيز الثاني لا يستلزم تماثله من حيث إيجابه الخروج من الحيز الأول حتى يلزم أن لا يكون الحركة مركبة من السكنات.

قوله: (وليس جزءاً لحركة أصلاً) اي إذا بقي ذلك الجوهر في ذلك المكان أو العدم في الآن الثاني بخلاف ما إذا انتقل منه الآن إلى جزء آخر فإن مجموع الكونين حركة عند من يقول بتركب الحركة من السكنات.

المصنف، وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات أن الكون الثاني سكون وليس جزءاً للحركة كما زعمه، والظاهر أن معنى قوله: وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات، أن لزوم كون الحركة مجموع السكنات والتزامهم إياه كان مبنياً على لزوم ذلك لقولهم بتماثل الحصولين وبأن كون الثاني سكوناً يستلزم كون الأول كذلك على ما تحققت، فلما لم يقولوا بكون السكون الثاني حركة بأن اعتبروا فيها عدم المسبوقية فيه بالحصول في ذلك الحيز مع أنه مثل الكون الأول وهو حركة بالاتفاق اعترفوا ببطلان ذلك إما ببطلان التماثل كما نقله مع الآمدي أو بعدم وجوب اشتراك التماثلين فلا يلزمهم، على هذا أن تكون الحركة مجموع السكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم وبالجملة خلاصة الإشكال الذي أورده أن الجواب المذكور لاينافي من جانبهم وهذا كلام حق لا يرد عليه قوله: وهو مردود إلخ غاية ما في الباب أن يكون في العبارة أدنى مسامحة فتدبر.

قوله: (وليس جزءاً لحركة أصلاً) الظاهر انّ هذا إنما هو إذا انعدم الكائن في الآن الثاني، وإلا فإذا حدث جوهر في حيز ثم انتقل منه إلى حيز يليه وانعدم فيه، فالحركة مجموع الحصولين عند من يقول بتركب الحركة من الأكوان فافهم.

ولا شك أنَّ الخروج عن الأول حركة فكذا الدخول فيه (وأما الأول) وهو أنّ يعتبر حصول الجوهر في الجوهر في الحيز بالنسبة إلى جوهر آخر (فإن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر) جوهر (ثالث فهو الافتراق وإلا فهو الاجتماع وإنما قلنا: إمكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز أن يكون بينهما خلاء) أي مكان خال عن المتحيز (عند المتكلمين) فإنهم يجوزونه (فالاجتماع واحد) **لا يتصور إلا على** وجه واحد هو أن لا يمكن تخلل ثالث بينهما (والافتراق مختلف) على وجوه متنوعة (فمنه قرب و) منه (بعد **متفاوت) في مراتب البعد** (و) منه (مجاورة) **جعلها من** أقسام الافتراق، **وسيصرح بأنّ المجاورة عين الاجتماع** (واعلم أن الاجتماع قائم بكل جزء) أي جوهر (بالنسبة إلى الآخر لا أنه أمر) واحد (قائم بهما) معافاته غير جائز عندهم لما مر من أنَّ العرض الواحد لا يقوم بشيئين لا على أن يقوم بكل واحد منهما، وهو ظاهر ولا أن يقوم بهما معاً **وإلا لم يكن واحداً حقيقة** (أو وضع أحدهما) أي ولا أن الاجتماع وضع أحد الجوهرين بالنسبة (إلى الآخر فإنهم) أي المتكلمين (لا يثبتونه) أي الوضع ويثبتون الاجتماع (فالجوهران) المجتمعان (كل) منهما (له اجتماع بالآخر) قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية (فاحفظ هذا) الذي ذكرناه (فإنه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة) الكلامية

قوله: (لا يتصور إلخ) ليس المراد أنه واحد شخصي وهو ظن ولا أنه واحد نوعي لما سيجيء أنّ الأكوان كلها نوع واحد.

قوله: (في مراتب البعد) خص البعد بالتفاوت رعاية لقرب الموصوف وإشارة إلى أن التفاوت في البعد عين التفاوت في القرب.

قوله: (جعلها من إلخ) هذه المجاورة يمكن بتخلل الجوهر الفرد فلا يكون اجتماعاً وفي تفسير المجاورة فيما سيأتي في المقصد الخامس بقوله: أي الاجتماع إشارة إلى أن هذا غير ما سبق.

قوله: (وإلا لم يكن واحداً حقيقة) لما تقرر عندهم من أن انقسام المحل يستلزم انقسام الحال بناء على نفي الحلول الطرياتي كما مر.

قوله: (متفاوت في مراتب البعد) يجوز تعلق التفاوت بالقرب أيضاً وإن خصصه الشارح بالبعد القريب لإفراد العبارة وإن جاز توجيهه بإرادة كل منهما.

قوله: (وسيصرح أنّ المجاورة عين الاجتماع) قد يقال: المجاورة التي ذكرت بعد أريد بها معنى آخر غير الذي أريد بها هاهنا ولذا فسرها بقوله: أي الاجتماع على أن المجاورة بمعنى الاجتماع منقول من كلام الشيخ الأشعري والمعتزلة.

قوله: (وإلا لم يكن واحداً حقيقة) قد سبق في بحث الحياة دفعه فلذا لم يتعرض له.

فمنهم من يتوهم أنّ اجتماعاً واحداً قائم بمحلين ومنهم من يتوهم أنّ الاجتماع من مقولة الوضع.

[المقصد الثالث: الكون وأنواعه الأربعة]

(الكون) أي الحصول في الحيز (وجوده ضروري) **بشهادة الحس** (وكذا أنواعه الأربعة) على رأي المتكلمين موجودة (إذ حاصلها كما علمت) من التقسيم (عائد إلى الكون) الذي هو نوع واحد في الحقيقة (والمميزات) التي بها تميزت تلك الأنواع بعضها عن بعض (أمور اعتبارية) لا فصول حقيقية منوعة (نحو كونه مسبوقاً بكون آخر) إما في مكان آخر كما في الحركة أو في ذلك المكان كما في السكون على رأي (أو غير مسبوق به) أي بكون آخر **على معنى لا يعتبر** كونه مسبوقاً بكون آخر كما في السكون على رأي آخر (و) نحو (إمكان تخلل ثالث) بينهما (وعدمه) كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة في أنّ هذه الأمور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج (وقال الحكماء: السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركاً) فالمجردات لا توصف بالسكون الذي هو أمر عدمي عندهم إذ ليس من شأنها الحركة. (تنبيه إذا قلنا: ليس في الخارج إلا الكون، والفصول المميزة) المذكورة (أمور اعتبارية) لا فصول حقيقية منوعة كان تسميتها أنواعاً مجازاً وإنما هو نوع واحد) يعرض له صفات متخالفة، لا توجب اختلافاً في الماهية (بل) ربما لا توجب أيضاً اختلافاً في الهوية الشخصية (إذا الكون الواحد بالشخص يعرض له أنه اجتماع بالنسبة إلى جزء وافتراق بالنسبة إلى جزء آخر ولو فرضنا جوهراً فرداً خلقه اللّه تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق) ما دام منفرداً (وإذا خلق) اللّه تعالى بعد ذلك

قوله: (بشهادة الحس) أي العقل يحكم بوجوده بشهادة الحس سواء كان محسوساً بالذات كما هو رأي البعض أولا كما هو التحقيق.

قوله: (على معنى أنه لا يعتبر إلخ) لا على معنى أنه يعتبر فيه عدم المسبوقية إلا لم يكن السكون الثاني سكوناً.

قوله: (وجوده ضروري بشهادة الحس) شهادة الحس البصري بوجوده لايدل على أنه مبصر بالذات حتى يختل حصره في الألوان والأضواء على المشهور.

قوله: (على معنى أنه إلخ) أي لا على معنى أنه يعتبر فيه عدم المسبوقية بكون آخر كما هو المتبادر من العبارة وإلا لزم أن لا يكون السكون الثاني في المكان الأول سكوناً مع أنه باطل بالاتفاق.

(معه غيره عرضاً له والكون) الثابت له أو لا باق (بحاله) لم تتغير ذاته الشخصية بل صفته.

[المقصد الرابع: الاختلاف في حركة الكون]

(فيما اختلف في كونه متحركاً وذلك في صورتين الأولى إذا تحرك جسم) من مكان إلى آخر **(فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه) لأنها قد فارقت أحيازها** (واختلفوا في) الجوهر (المتوسط الباطن) منه (فقيل: متحرك) وإلا كان ساكناً، إذ لا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد أول زمان حدوثه، وليس بساكن (إذ لو سكن) مع حركة باقي الأجزاء (لزم الانفكاك) وانفصال بعض الأجزاء عن بعض والمحسوس خلافه **(ولأنه) أي الجوهر المتوسط** داخل (في الكل والكل) داخل (في حيز الكل فهو) داخل (في حيز الكل) فيكون متحيزاً به أيضاً (وقد خرج) الجوهر المتوسط (عنه) أي عن حيز الكل (إلى) حيز (آخر) إذ المفروض أن الكل خرج بتمامه عن حيزه، فيكون هو أيضاً متحركاً (وقيل:) الجوهر المتوسط (غير متحرك إذ حيزه الجواهر المحيطة به) وأنه لم يفارقها ولم ينفصل عنها، فهو مستقر في حيزه، **فلا يكون متحركاً** (والأولون) القائلون بكونه متحركاً (جعلوه) أي جعلوا حيز الجوهر المتوسط (هو البعد المفروض الذي يشغله) الجوهر المتوسط، وهو بعض من حيز الكل ولا شك أنه قد فارقه في كون متحركاً، **فالاختلاف راجع إلى تفسير الحيز**، كما

قوله: (لأنها قد فارقت أحيارها) لمفارقتها الأجزاء الهوائية المحيطة بها التي هي بعض أحيازها بالحركة الحاصلة فيها.

قوله: (ولأنه أي الجوهر المتوسط إلخ) ليس من قبيل قياس المساواة كما ترى من ظاهره حتى يعترض عليه بان الدخول للمحاط في المحيط بل مآله إلى الشكل الأول هو أن الجوهر المتوسط داخل في الشيء الحاصل في الحيز، وكل ما هو داخل في الشيء الحاصل في الحيز حاصل في ذلك الحيز فالجوهر المتوسط حاصل في ذلك الحيز.

قوله: (فالاختلاف راجع إلى تفسير الحيز) لا يخفى أنه بعدما تقرر أن الحيز عند

قوله: (فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة) أراد به اتفاق الجمهور وهم القائلون بأن جالس السفينة متحرك لاتفاق الكل إذ القائلون بسكون الجالس في السفينة المتحركة بناء على أن الحيز ما اعتمد عليه ثقل الجوهر قائلون بسكون الجواهر الظاهرة أيضاً كما لا يخفى.

قوله: (فلا يكون متحركاً) وحديث لزوم الانفكاك على هذا التوجيه بين البطلان ولذا لم يتعرض له.

سيصرح به (**وكذلك اختلف في** المستقر في السفينة المتحركة) فقيل : ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط، فقيل : متحرك وكيف لا (وأنه أولى بالحركة) من الجوهر المتوسط (إذ هو يفارق بعض السطح المحيط به) أعني الجواهر الهوائية التي أحاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فإنه لايفارق شيئاً من السطح المحيط به (والحق أنه نزاع لفظي يعود إلى تفسير الحيز كما نبهتك عليه) آنفاً فإن فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما حينئذٍ من حيز إلى حيز آخر وإن فسر بالجواهر المحيطة الوسطاني مفارقاً لحيزه أصلاً وأما المستقر المذكور **فإنه يفارق بعضاً من الجواهر المحيطة** به دون بعض وإن فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر **كما هو المتعارف عند الجمهور** لم يكن المستقر مفارقاً لمكانه أصلاً. الصورة (الثانية) **قال الأستاذ أبو إسحاق : (إذا كان الجوهر مستقراً في مكانه** وتحرك عليه) جوهر (آخر) من جهة إلى جهة (بحيث تتبدل المحاذاة) بينهما (فالمستقر) في مكانه (متحرك وألزم) على هذا القول (ما إذا تحرك عليه) أي على الجوهر المستقر (جوهر أنّ كل) منهما (إلى جهة) مخالفة الجهة الآخر (فيجب أن يكون) الجوهر المستقر (متحركاً إلى جهتين) مختلفين (في حالة واحدة) وهو

المتكلمين هو البعد المفروض، لا معنى لهذا الاختلاف اللّهم إلا أن يلاحظ ذلك الاصطلاح في هذا الاختلاف.

قوله : (وكذلك اختلف في إلخ) أي فيما ليس بعد الحركة فيه وقد خرج عما يحيط به بخلاف الصورة السابقة، فإن الجواهر الظاهرة قد خرج عن أحيازها بواسطة الحركة الحاصلة فيها ولذا اتفق في حركتها.

قوله : (كما هو المتعارف عند الجمهور) أي جمهور العامة كما مر في بحث المكان.

قوله : (فإنه يفارق بعضاً من الجواهر المحيطة إلخ) يعني هو متحرك لأن مفارق البعض يصير مفارقاً عن المجموع من حيث هو مجموع إلى مجموع آخر، غاية ما في الباب أن يكون بين المجموعين بعض مشترك هو ما اعتمد عليه فيكون متحركاً بالذات إن لم يشترط في الحركة توجه المتحرك بنفسه، ومتحركاً بالعرض إن اشترط كما سيجيء تفصيله في أواخر مباحث الأين على رأى الحكماء.

قوله : (قال الأستاذ أبو إسحاق : إذا كان الجوهر مستقراً في مكانه) أراد بالمكان البعد الموهوم أو المعتمد عليه بشرط أن لا يتحرك.

قوله : (وقسم لايزول به عنه إلخ) فيه قسم آخر وهو أن يكون مبدأ الاختلاف في المتحرك ومكانه أيضاً بأن يزول المتحرك عن مكانه ويزول مكانه عنه وهو ظاهر.

باطل بالضرورة (فيقال:) لدفع هذا الإلزام: الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه، وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه (وذلك) الذي ذكرتموه من كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركاً إلى جهتين (إنما يمتنع في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه) كما في الصورة التي فرضتموها (وشدد النكير عليه) أي على قول الأستاذ (ولا معنى له) أي للإنكار وتشديده (لأنه نزاع في التسمية) فإنّ الأستاذ أطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف في المتحرك أو في غيره فلزمه اجتماع الحركتين إلى جهتين، فالتزمه كما أنَّ جماعة أطلقوا اسم السكون على الكون مطلقاً، فلزمهم تركب الحركة من السكنات بل كون الحركة عن المكان الأول عين السكون في المكان الثاني فالتزموهما، والمخالفون له يطلقونه على القسم الأول ولا مشاحة في الاصطلاحات.

[المقصد الخامس: اتفاق القائلين على وجود جوهر فرد]

اتفق القائلون بالأكوان على أنه (يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر) ملاقية له (من جهاته الست إلا ما نقل عن بعض المتكلمين) من (أنه منع ذلك)

قوله: (اطلق امم الحركة إلخ) لا أنه اصطلح على ذلك بل لأن الماهية، التي وضع لفظ الحركة بإزائها هي تبدل المحاذاة سواء كان مبدأ المتبدل فيه أو في غيره فلا يرد ما في شرح المقاصد من أن كونه نزاعاً في التسمية، ليس على ما بنبغي لأن ماذكره الأستاذ في بيان الحيز أو الحركة أنه هذا أو ذاك ليس اصطلاحاً منهم على أن نجعله اسما لذلك، وإلا لما كان لجعله من المسائل الكلامية، والاستدلال عليه بالدلالة العقلية معنى تحقيقاً للماهية التي وضع لفظ الحيز والحركة وما يرادفه من جميع اللغات بإزائها، وإلى ما ذكرنا أشار الشارح بقوله: أطلق أي نسبة التسمية في المتن بمعنى الإطلاق لا بمعنى الوضع فهذا نزاع في إطلاق اللفظ، وأن المعنى الذي يطلق لفظ الحركة في جميع اللغات ما هو وليس نزاعاً راجعاً إلى الوضع والاصطلاح.

قوله: (لأنه نزاع في التسمية) قال في شرح المقاصد: وما ذكره في المواقف من أن هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي، لأن ما ذكره الأستاذ وغيره في بيان الحيز والحركة أنه هذا أو ذاك ليس اصطلاحاً منهم، على أنا نجعله اسماً لذلك الحيز وإلا لما كان لجعله من المسائل العلمية أو الاستدلال عليه بالأدلة العقلية معنى بل تحقيق للماهية التي وضع لفظ الحيز والحركة أو ما يرادفه من جميع اللغات بإزائهم وإثبات ذاتياتها بعد تصورها بالحقيقة حين الحكم بان هذا في حيز وذلك في آخر وأن هذا متحرك وذاك ساكن.

ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لأكثر من جوهر واحد (**حذراً من لزوم تجزئه** وهو مكابرة) **وإنكار** (للمحسوس) **فإنَّ الحس يشهد** بالتلاقي بين الجواهر من جميع الجهات (و) **هو** (**مانع** من تأليف الأجسام من الجواهر) الفردة، فإنه إذا لم يمكن التلاقي من جميع الجوانب **كيف يتحصل** منها الجسم الطويل العريض العميق، بل لا يكون هناك إلا جواهر مبثوثة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقي (واتفقوا) أيضاً (على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به، ثم اختلفوا، فقال الشيخ) الأشعري: (والمعتزلة المجاورة) أي الاجتماع الذي هو كون الجوهرين بحيث لا

قوله: (**حذراً من لزوم إلخ**) فإنه إذ لاقى بجوهر واحد كان هناك ملاقاة واحدة قائمة بذلك الجوهر لا ببعضه فلا يلزم انقسامه والتداخل لعدم الاتحاد في الحيز بخلاف ما إذا لاقى بجوهرين فإن ملاقاته لآخر فيتعدد محل الملاقاتين فيلزم انقسام الجوهر لكن للجمهور أن يمنعوا استلزام تعدد الملاقاة بتعدد المحل لم لا يجوز أن تكون الملاقاة متعددة بحسب ما يلاقي له قائمة بنفس الجوهر من غير تعدد فيه كمحاذاة نقطة المركز للنقاط المفروضة في المحيط فإنها متعددة بحسب تلك النقاط بالمركز من غير لزوم انقسام المركز والقول بأن الملاقاة إن كان بالبعض يلزم الإنقسام وإن كان بالكل يلزم التداخل حكم وهمي ناشىء من قياس ملاقاة من غير المنقسم على ملاقاة المنقسم فتدبر فإنه دقيق.

قوله: (**وإنكار**) إشارة إلى أن تعدية المكابرة باللام بتضمين معنى الإنكار.

قوله: (**فإن الحس إلخ**) أي العقل بعد ثبوت الجوهر الفرد بمعونة الحس بالتلاقي وإنما قلنا: إنّ الحاكم هو العقل بناء على أن التلاقي ليس من المحسوسات بالذات.

قوله: (**وهو مانع**) أي عدم التلاقي المفهوم من قوله: منع ذلك مانع عن تأليف الأجسام.

قوله: (**كيف يتحصل إلخ**) إن أراد عدم تحصل الطول والعرض والعمق في نفس الأمر فمسلم لكن على القول بالملاقاة أيضاً، يلزم ذلك بوجود المفاصل بين الجواهر وإن كانت متلاقية، ولذا أنكر المتكلمون المقدار، وإن أراد عدم التحصل في الحس فممنوع، فاته إذا كانت مبثوثة لا يحصل التأليف لأنه يقتضي استلزام حركة الأخر، ففيه أنه يجوز أن يكون ذلك لإرادة الفاعل المختار من غير ملاقاة بينهما.

قوله: (**حذرا من لزوم تجزئه**) وقد يقال: التجزؤ لازم على تقدير ملاقاة جوهر واحد لمثله إذ ملاقاة كل منهما للآخر ببعضه لا كله، لأنه إن انطبق أحدهما على الآخر بحيث اتحدا وضعاً لم يحصل منهما جسم ذو حجم إلا أن لزوم التجزؤ على الأول ظاهر فلذا منعه ذلك البعض والتزم الثاني.

قوله: (**فإن الحس يشهد إلخ**) أي الحدس الحسي بواسطة إحساس التلاقي بين الجواهر من جميع الجهات يشهد بذلك إلا أنه أحس بملاقاة جوهر فرد لجواهر متعددة من جميع الجهات وهذا ظاهر.

يمكن أن يتخللهما ثالث كما مر (غير الكون) الذي يوجب تخصيص الجوهر بحيزة بل هي أمر زائد عليه، وذلك (لحصوله) أي حصول الكون للجوهر (حال الانفراد) عما عداه من الجواهر (دونها) أي دون المجاورة فإنها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعاً (و) قال الشيخ والمعتزلة أيضاً: (**التأليف والمماسة غير المجاورة، بل هما أمران**) **زائدان** على المجاورة (يتبعان المجاورة) ويحدثان عقيبها (و) قالوا أيضاً: (المباينة أي الافتراق) المفسر بما تقدم (**ضد للمجاورة**) التي هي شرط للتأليف (فلذلك تنافي) المباينة (التأليف) لأنَّ ضد الشرط ينافي المشروط (لا لأنه ضده) أي لا لأن المباينة بتأويل الافتراق ضد التأليف. (**ثم قال الشيخ:**) وحده (**المجاورة**) القائمة بالجوهر الفرد (**واحدة**) وإن تعدد المجاور له (وأما المماسة والتأليف فيتعدد) كل واحد منهما بحسب تعدد المؤتلف معه والمماس له (فهاهنا) أي فيما إذا أحاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر في جهاته

قوله: (بل هما أمران زائدان إلخ) يعني أن هناك أمور ثلاثة أحدهما المجاورة والاجتماع وهو من قبيل الكون، وثانيهما مماسة أحدهما للآخر وهي الإضافة المترتبة على الاجتماع وثالثها التأليف وهو كون كل واحد منها، بحيث يستلزم حركة أحدها حركة الآخر وهو مترتب على المماسة.

قوله: (عقيبها) عقيباً ذاتياً لا زمانياً.

قوله: (ضد للمجاورة) لكونهما وجوديين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالحركة والسكون.

قوله: (واحدة) لأن المجاورة متماثلة لكونها اجتماعات مخصوصة فلو كانت متعددة لجوهر واحد يلزم اجتماع المثلين بخلاف المماسات والتأليفات فإنها من قبيل الإضافة بتعدد الأطراف، وبخلاف الكون المخصص للجوهر بحيزه حال الانفراد فإنه يخاف الاجتماع لكونه سكوناً فيمكن اجتماعه معه.

قوله: (التأليف والمماسة غير المجاورة) فيه بحث إذ لا دليل على كون المماسة غير المجاورة فإنه لا يمكن تقدير كل منهما دون الآخر فاحتمل أن يكون ذلك الاتحاد المعني كما قال الأستاذ أبو إسحاق: وبمثل هذا صير إلى انّ الأمر بالشيء نهى عن أضداده وأنّ النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده.

قوله: (ثم قال الشيخ: المجاورة واحدة إلخ) فيه بحث لأن الجوهر الواحد إذا أحاط به ستة جواهر فهو مجاور لكل واحد منها كما هو مماس له ولا فرق بين المجاورة والمماسة في أن كل منهما ينتفي بعد انتفاء واحد من الستة فالحكم بوحدة المجاورة وتعدد المماسة تحكم.

(ست تأليفات) وست مماسات ومجاورة واحدة (وهي) أي المماسات الست (تغنيه عن كون سابع يخصصه بحيزه، وقالت المعتزلة: المجاورة بين) الجوهر (الرطب و) الجوهر (اليابس تولد تأليفاً) واحداً بينهما (قائماً بهما) ثم اختلفوا فيما إذا تألف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل: يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد، فإنه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه بأكثر، وإليه أشار بقوله: (فهاهنا) أي فيم إذا أحاط بجوهر واحد ستة من الجواهر في جهاته (تأليف واحد وإذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين وأكثر، وقيل:) هاهنا (ست تأليفات لاسبع حذراً من انفراد كل جزء) من الجواهر السبعة (بتأليف) على حدة (وأبطلوا) أي أبطل هؤلاء (وحدة التأليف) التي ذهب إليها الطائفة الأولى (بأنه) قد مر أنَّ الماهية مضادة لشرط التأليف، أعني المجاورة فتكون منافية له، ولا شك أنه (يزول بمباينة واحدة تأليف جوهر) واحد

قوله: (أي المماسات الست) يعني أن الضمير راجع إلى المماسات المفهومة من التألفيات لا إلى التاليفات لأنه مخصص للجوهر بحيزه دون التأليف.

قوله: (كون سابع) أشار بهذا الوصف إلى أن للكلام في جوهر خلق محاطاً بالجواهر الستة، لا في جوهر خلق منفرداً عنه أحاط الجواهر الستة فإن كون المخصص له مقدم على الإحاطة فلا تكون المماثلة مخصصة له بحيزه.

قوله: (فيما إذا تألف الجوهر) أي الرطب.

قوله: (أي فيما إذا أحاط إلخ) يعني ليس المشار إليه مخالطة الرطب واليابس كما يتوهم من القرب لأنه حينئذ يكون الحكم بكون التاليف واحداً مكرراً.

قوله: (وإذا جاز قيامه إلخ) مستدرك.

قوله: (أي المماسات الست تغنيه إلخ) ارجع الضمير إلى المماسة مع انّ المذكور في المتن التأليفات إشارة إلى عدم الفرق بين التأليف والمماسة لكن فيه بحث وذلك لأن الجوهر قبل انضمام الجواهر الستة إليه كان مفتقراً في تخصصه بحيزه إلى كون تخصصه به وهو بعد الانضمام متخصص به فكان مفتقراً إلى كون يخصصه به ومن مذهب الشيخ رحمه الله تعالى ان المماسة مخلفة للسكون المخصص بالحيز حالة الانفراد كما علم مما سبق والحكم الذي يوجبه عرض لا بوجبه خلافه، ولهذا امتنع أن تكون القدرة والإرادة والعلم، كل واحد منها يفيد حكم الآخر لمخالفته، حتى ان القدرة لا توجب كون محالها عالماً ولا مريداً، وكذلك العلم لا يوجب كون محله قادراً ولا مريداً كذا في ابكار الأفكار.

قوله: (أي فيما إذا أحاط إلخ) لم يجعل هاهنا إشارة إلى صورة المجاورة بين الرطب واليابس مع أنه المذكور في المتن قبيل هذا لأن قوله: وقيل: هاهنا ست تاليفات مانع عنه ولأنه يلغو هذا التفريع حينئذ أعني قوله: فهاهنا تاليف واحد لأنه مما صرح به أولاً.

من الستة (معه) أي مع الجوهر المحاط بها (وتأليف الخمسة معه باق) بحاله (فظهر التغاير إذما بطل غير ما لم يبطل ضرورة) لاستحالة أن يبطل التأليف الواحد من وجه دون وجه (وقال الأستاذ:) أبو إسحاق (المماسة) بين الجواهر (نفس المجاورة) بينهما (وأنهما متعددان) بحسب تعدد المجاور المماس (ضرورة، فالمباينة) على رأيه (**ضد لهما** حقيقة) وذلك لأنها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتأليف على أصله، فتكون المباينة عنده ضد المماسة والتأليف حقيقة (وقال القاضي:) أبو بكر (إذا خص جوهر بحيز) أي إذا حصل فيه (ثم توارد عليه مماسات ومجاورات) من جواهر (أخر ثم زالت) تلك المماسات والمجاورات عنه (فالكون) الحاصل لذلك الجوهر (قبل وبعد) أي قبل المماسات وبعدها (واحد لم يتغير) ذاته ولم يتعدد (وإنما تعددت الأسماء بحسب اعتبارات) فإن الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر إليه يسمى سكوناً والكون المتجدد له حال الانضمام، وإن كان مماثلاً للكون الأول يسمى اجتماعاً وتأليفاً ومجاورة ومماسة، **والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى** مباينة والأكوان المختلفة على أصله ليست غير الأكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالأحياز المختلفة (وهذا) الذي ذكره القاضي (أقرب إلى الحق بناء على) أصول أصحابنا من (**عدم اشتراط** البينة) **المخصوصة** لقيام عرض من الأعراض بمحله، **ومن امتناع أن يكون الجوهر** أو ما

قوله: (حذراً من انفراد إلخ) لا يكون تأليف بينهما.

قوله: (ضد لهما) أي للمجاورة والتأليف كما يدل عليه جواب الشارح لا للمجاورة والمماسة كما يوهمه ظاهر العبارة إذا المجاورة عند الأستاذ عين المماسة.

قوله: (والكون المتجدد) أي يجب بتجدد الاعتبار إن قلنا ببقاء الأكوان أن أو بحسب الذات إن قلنا بعدم بقائها.

قوله: (من عدم اشتراط البنية إلخ) فيجوز قيام نفس الاجتماع والمجاورة والمماسة حال انفراد الجوهر وإن لم يحصل له الاعتبار الذي يطلق عليه تلك الأسماء.

قوله: (والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة) إطلاق التجدد وإن كان مذهب القاضي أن الكون الحاصل لذلك الجوهر بعد الماسة هو الكون الحاصل له قبلها بعينه، باعتبار تجدد الاعتبار المقارن المصحح لتسميته مباينة أو باعتبار تجدد الأمثال، ولا ينافي الوحدة بحسب العرف وبهذا ظهر وجه إطلاق التجدد والمماثلة في الكون الحاصل حال الانضمام وإن كان مذهبه أن المجاورة أيضاً عين الكون الأول.

قوله: (من عدم اشتراط البنية المخصوصة) إنما يدل على قرب مذهب القاضي من الحق

قام به مؤثراً في حكم جوهر آخر، لأن حكم الجوهر يمتنع أن يستفاد مما ليس قائماً به سواء كان مبايناً له أو غير مباين، واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب والتنبيه على أن قول القاضي أقرب إلى الصواب، ولم يتعرض لما أورده الآمدي من تزييفاتها لأنه زيادة تضييع للأوقات. (فروع) على أصول أصحابنا في الاجتماع والافتراق (الأول: الجوهر الفرد) المنفرد من غيره يتصور (له ست مماسات معينة) لأن ما يماسه لا يكون إلا معيناً (وضدها) أي ضد تلك المماسات المعينة (ست مباينات غير معينة) لأن ما باينه من الجواهر غير معين، فإنّ ضم إليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات معينة، وعلى هذا النحو إذا ضم إليه جوهر ثالث أو أكثر (هذا) إذا كانت المباينة (قبل المماسة، وأما) إذا كانت (بعدها فقال) الشيخ (في قول: يضادها) أي يضاد المماسات الست المعينة (ست مباينات غير معينة) كما في القسم الأول (و) قال (في قول:) آخر يضادها (ست) من المباينات (معينة هي) المباينات (الطارئة على المماسات) المعينة، **قال الآمدي (هذا بناء) من الشيخ (على أنّ المماسة)** وكذا المباينة عرض **(غير الكون)** المخصص

قوله: (ومن امتناع إلخ) فلا يمكن أن يكون الجوهر المماس بنفسه أو باعتبار وصف قائم به موجباً بحصول وصف الاجتماع والمماسة والتأليف بجوهر آخر مماس به.

قوله: (هذا بناء إلخ) لأنه جعل المماسات الست ضد للمباينات الست، والتضاد إنما يكون في الأمور الموجودة ولو حمل الضد على المنافي، ولو باعتبار بكون الفرع المذكور جارياً على تقدير أن يكون الاختلاف عائداً على التسيمات وإنما زاد الشارح قوله من الشيخ مع أن الآمدي نقل التفصيل المذكور من الأستاذ ثم قال: هذا بناء على أن المماسة والمباينة عرضان غير الكون، فالظاهر أن يكون المعنى من الأستاذ إشارة إلى أن الأستاذ ناقل لهذا التفصيل من الشيخ يدل على ذلك عقد الآمدي الفصل المشتمل على ذلك التفاصيل، بتبعية أحكام الاجتماع والافتراق على أصول أصحابنا لا على الأستاذ وأن كون المماسة والمباينة عرضين غير الكون مذهب الشيخ لا مذهب الأستاذ كما سيجيء من قوله: كما هو مذهب الأستاذ كما نقله

بناء على أن الأصل عدم تعدد الأكوان، فما لم يدع ضرورة إلى القول بالتعدد لا يصار إليه، ثم البنية المخصوصة إذا اشترطت، وهي تختلف في تلك الأحوال تعددت الأكوان أيضاً ضرورة، وأما إذا لم يشترط لم يلزم التعدد لأن أي عرض قام بمركب جاز قيامه بجوهر فرد.

قوله: (ومن امتناع أن يكون الجوهر إلخ) فلا تبطل الجواهر المتواردة ولا مماستها ومجاورتها حكم الجوهر الأول أعني كونه الأول المسمى سكوناً.

قوله: (قال الآمدي: هذا بناء من الشيخ على أن المماسة عرض غير السكون) فيه بحث لأن التفصيل المذكور نقله الآمدي في الفصل الثامن الذي عقده لبيان بقية أحكام الاجتماع

للجوهر بحيزه، كما هو بحيز كما هو مذهبه، ويرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون ما للجوهر من الكون غير مختلف، ويكون الاختلاف **عائداً إلى التسميات**، كما ذكره القاضي. الفرع (الثاني:) الجوهر (المتوسط بين الجوهرين) الكائنين في حيزين بينهما أحياز (كلما قرب من أحدهما بعد عن الآخر) بلا شبهة (فقال الأصحاب: قربه من أحدهما عين البعد من الآخر. وقال الأستاذ غيره وهو الحق، إذ قد يقرب من أحدهما ولا يبعد من الآخر بأن يتحرك الآخر معه إلى جهة حركته) بمقدار حركته فبطل ما قاله الأصحاب (اللّهم إلا أن يراد) أي يكون مرادهم بما قالوه (أن الكون واحد) أي الكون الموصوف بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد (كما هو مذهب الأستاذ، وليس ثمة أمر زائد) على الكون (هي المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظياً) إذ مرادهم أن نفس الكون لا يختلف إنما المختلف هو الاعتبارات ومراده أن الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف، **قال الآمدي**: إذا ضم جوهر ثالث إلى أحد هذين الجوهرين، فلا شك أنه قريب من المنضم إليه وبعيد من الآخر، فقال الأصحاب: قربه من أحدهما عين بعده من الآخر، وقال الأستاذ: القرب غير البعد ألا يرى أنه **إذا قدر انضمام الجوهر البعيد إلى القريب** زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد، ولم يزل قربه من القريب قال: وما ذكره الأستاذ مبني على أن البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة، وأن كل جوهر فرد له ست مباينات لستة جواهر، فإذا جاور جوهراً فقد زالت مباينة واحدة، وبقيت خمس مباينات على ما هو أصله والحق ما ذكره الأصحاب فإنه مبني

سابقاً بقوله: ثم الشيخ والمعتزلة والمجاورة الاجتماع أي غير الكون الأصول على الانفراد دونها.

قوله: (عائداً إلى التسميات) أي الاعتبارات التي ترجع إليها التسميات.

قوله: (قال الآمدي إلخ) يعني أن ما ذكره المصنف مخالف لما ذكره الآمدي في تصوير الفرع الثاني حيث صور الآمدي في الجوهر الثالث المنضم إلى أحد الجوهرين، لا في الجوهر المتوسط وفي الاستدلال المنقول عن الأستاذ جعل وحدة الكون ونفى كون المباينة والمجاورة زائدة على مذهب الأستاذ، فإن الآمدي نقل أن الأستاذ قائل بست مباينات زائدة وجعل النزاع

والافتراق على أصول أصحابنا من الأستاذ أبي إسحاق فقول الشارح: قال الآمدي: هذا بناء من الشيخ، محل نظر وتأمل إذ المتبادر من الإطلاق هو الشيخ الأشعري اللّهم إلا أن يقال: هذا بناء على أن الأستاذ ينقله من الشيخ وإن لم يكن هذا النقل مذكوراً في أبكار الأفكار، أو بناء على اتحاد مذهبهما فما ذكر فما هو مبني لكلام أحدهما هو مبني لكلام الآخر، ولا يخفى ما فيه من التعسف.

قوله: (إذا قدر انضمام الجوهر البعيد إلى القريب إلخ) بان ينتقل البعيد إليه أو ينتقل هو إلى البعيد وتحرك معه الجوهر المنضم إليه بحيث لم ينفصلا.

على أن الكون القائم بالجوهر لا يختلف وإنما يختلف التسميات كما ذكره القاضي. الفرع (الثالث: الجوهر) الفرد (إذا ماس) جوهراً آخر (من جهة، فهل يقال: إنه مباين) لذلك الجوهر الآخر (من الجهة الأخرى) كما ذهب إليه بعض المتكلمين (لعدم) حصول المماسة في تلك الجهة الأخرى (أم لا) يقال ذلك كما ذهب إليه الأستاذ (لأنه لا يمكن المجاورة) والمماسة (من تلك الجهة) الأخرى (حينئذٍ) أي حين هو مماس له من الجهة الأولى (وهذا نزاع لفظي) لأنه إن اعتبر في المباينة إمكان المماسات في تلك الحالة، فالحق هو الثاني وإن لم يعتبر فالحق هو الأول. الفرع (الرابع: يجوز المباينة والافتراق في جملة جواهر العالم) بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع غيره، **كما إذا تبدلت** وزال تركيبها بالكلية (وقيل: لا) يجوز (إذ لا تجوز المجاورة بين الكل، ولا بدّ في المباينة من إمكان المجاورة قال المصنف: (ويكفي) يعني في الوصف بالمباينة (جوازها) أي جواز المجاورة بين الكل (بدلاً) ولا شبهة في هذا الجواز، وإنما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع، ثم قال (والذي حداني) وبعثني (على إيراد هذه الأبحاث أمران أحدهما: (معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا إليه في حقيقة الأكوان تسلقاً) تعليل للتحقيق (إليها)أي إلى حقيقة الأكوان (مما قالوا به من لوازمها) وأحوالها يعني أنه إذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط في المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة، وإذا حقق ما قالوه في تفسير الأكوان وأحوالها، فربما يتوصل به إلى معرفة حقيقتها (و) ثانيهما: (أن لا تظن بكتابنا هذا أعوازه لها) أي لهذه الأبحاث (قصوراً) فيه (وإلا فلا تجدي) المباحث المذكورة (في المطالب المهمة) التي هي العقائد الدينية، وما تتوقف هي عليها (زيادة طائل) وفائدة (ولولا هاتان الغايتان) المذكورتان (لم نطول الكتاب) بذكرها (وليس من دأبي الإسهاب) في الكلام، بل تحقيق المرام

لفظياً فإن بيان الآمدي يدل على أنه مبني على وحدة الكون ونفى كون المباينة واتحادهما وجعل ما ذكره الأصحاب حقاً.

قوله: (كما إذا تبدلت) الصواب إذا استدبرت إذ لا مدخل للتبديل في حصول الافتراق ولعله تصحيف من الكتاب.

قوله: (تسلقاً) بالقاف بديوار برآمدن على ما في الصراح والتاج وهو متعد بنفسه يقال: تسلق الحائط فتعديته بالى يتضمن معنى الترجي إشارة أن الساق على حقيقة الأكوان من اللوازم إنما يحصل بالتدريج والأعواز عدم الوجدان والإسهاب الإطناب ولدى ظرف لا ذكر وما كافة.

بالإيجاز الضابط لما هو مقتضى المقام (واذكر) أي أحفظ وتذكر (هذا العذر) الذي مهدناه لك هاهنا (لدي ما عسى تعثر عليه) من قبيل هذه الأبحاث (في غير هذا الموضع فتكف) بالنصب على أنه جواب الأمر (عني لائمتك) أي لومك.

[المقصد السادس: كل كونين متضادان]

(من **لم يجعل المماسة** كوناً) قائماً بالجوهر كالقاضي وأتباعه (**أطلق القول** بتضاد الأكوان) على معنى أن كل كونين فهما متضادان (لأن الكونين) المجتمعين فرضاً (إما أن يوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد أو بحيزين والأول اجتماع المثلين) لأن كل واحد من الكونين **مثل للآخر**، **والمثلان ضدان** لا يجتمعان، بل لا يتصور وجودهما في الجوهر إلا على سبيل التعاقب، كما إذا كان مستقراً في حيز واحد أكثر من زمان، فإن الكون المتجدد في الزمن الثاني مماثل للكون الموجود في الزمن الأول لقيام كل واحد منهما مقام في الآخر تخصيص الجوهر بذلك الحيز (والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين) فامتنع اجتماع الكونين مطلقاً فهما متضادان (ومن جعلها) أي المماسة (**كوناً**) **مخصوصاً** قائماً بالجوهر، وجوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد (كالشيخ والأستاذ فلم يجعلها) أي الأكوان (**أضداداً** ولا مماثلة بل مختلفة) لجواز اجتماعها في جوهر واحد، قال الآمدي: والحق هو الأول لما سبق من أن المماسة المباينة اعتبارات موجبة للاختلاف في التسمية.

قوله: (لم يجعل المماسة إلخ) بل جعلها اعتباراً عارضاً للكون للجوهر بالحيز.

قوله: (أطلق القول إلخ) أي قال: الأكوان الموجبة لاختصاص الجواهر بالاحياز متضادة ولم يجعل الأكوان على ثلاثة أقسام كما سيجيء.

قوله: (مثل الآخر لاشتراكهما) في تخصيص الجواهر بالحيز الذي هو آخر صفات الكون.

قوله: (ضدان بالمعنى الأعم) أي الأمرين اللذين لا يجتمعان في محل واحد سواء كانا متماثلين أولا.

قوله: (كوناً مخصوصاً) غير الكون المخصوص للحيز.

قوله: (اضداداً) لم يجعل الأكوان مطلقاً اضداداً ولا متماثلاً، بل جعلها متخالفة كالمماثلة والمباينة فإن الأكوان متخالفة لاجتماعها في الجوهر المحفوف بالجواهر الست.

قوله: (والمثلان ضدان) أي كضدين في عدم الاجتماع وإطلاق الضدين على المثلين واقع في كلام الآمدي أيضاً.

[المقصد السابع: اختلاف المعتزلة في أحكام الأكوان]

(في اختلافات للمعتزلة) في أحكام الأكوان (بناء على أصولهم أحدها أنهم بعد اتفاقهم على بقاء الأعراض اختلفوا في بقاء الحركة فنفاه الجبائي، وأكثر المعتزلة إذا لو بقيت) الحركة (كانت سكوناً والتالي باطل إما الملازمة، **فإذاً لا معنى للسكون إلا الكون المستمر في حيز واحد**) والحركة هي الكون في الحيز الأول، فلو كانت باقية كانت في الزمن الثاني كوناً مستمراً في الحيز الثاني فيكون عين السكون (وأما بطلان التالي فلتضاد الحركة والسكون) ومن المستحيل أن يكون أحد الضدين عين الآخر (وبالجملة فالحاصل) أي فالكون الحاصل (في الآن الثاني) في الحيز الثاني (سكون) بالاتفاق (فيجب أن يكون) الحاصل في الآن الثاني (كوناً آخر) متجدداً (لا الكون الأول) الذي هو حركة (وإلا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة) التي هي الكون الأول في الحيز الثاني (توجب الخروج عن ذلك الحيز) أي الحيز الأول (دون السكون) الذي ذكرناه **وهو الكون الثاني** في الحيز الثاني، فإنه لا يوجب ذلك الخروج فيتغايران قطعاً (ويمكن الجواب) بمنع بطلان التالي (بما مر من أن المنافي للسكون) والمضاد له (هو الحركة من الحيز) فإنها لا تجامع السكون فيه (لا) الحركة (إليه) فإنها لا تنافي السكون فيه فجاز أن تكون الحركة إلى مكان عين السكون فيه (و) قولهم: (الحركة) توجب الخروج عن الحيز الأول ليس بصحيح، لأنها (لا توجب الخروج عنه بل) **الحركة** (هو الخروج) عن

قوله: (وهو الكون الثاني) أي الكون الحاصل في الآن الثاني فلا ينافي ما سبق من أن الكون هو الكون الأول المستمر في الآن الثاني.

قوله: (بل الحركة إلخ) هذا غير صحيح عند المتكلمين لأن الحركة من الكون والخروج من الإضافة هي كون يوجب الخروج عن الحيز.

قوله: (فإذا لا معنى للسكون إلا الكون المستمر في حيز واحد) فيه بحث لأن المفهوم من هذا الكلام أن السكون هو الكون الأول المستمر في حيز واحد، ومن المفهوم من قوله: وبالجملة أنه الكون الثاني ولا شك أنه غير الكون الأول المستمر فبينهما تناف، اللّهم إلا أن يقال: نعم فهم مما ذكر أولاً أنّ السكون هو الكون المستمر لكن لما كان فيه مناقشة ظاهرة إذ السكون ليس هو الكون المستمر ضرورة أورد قوله: وبالجملة أنه الكون الثاني، فليس هذا حاصل ما ذكر أولاً، بل إثبات الملازمة المذكورة بوجه آخر.

الحيز الأول (**وأنه نفس الحصول** في الحيز الثاني الذي هوالسكون) فإن قلت: لا يخفى أن الكون الأول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الحيز الأول كما ذكرتم إلا الكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج عن الأول فهما متغايران، قلت: إنما يصح ذلك إن لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثاني على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالأول عين الخروج عن الحيز الأول (**وبه قال أبو هاشم**) أي إنه قال ببقاء الحركة وبأن الكون الأول في الحيز الثاني هو الحركة، وهو بعينه الكون الذي في الزمن الثاني المسمى بالسكون (ثانيها) أي ثاني الاختلافات أنه (ذهب أبو هاشم وأكثر المعتزلة إلى بقاء السكون) من غير تفصيل (واستثنى الجبائي) ومن تابعه (صورتين) **أي قالوا ببقاء السكون** إلا في صورتين (الأولى ما إذا هوى جسم ثقيل بما فيه **من الاعتمادات**) **المتجددة** (فأمسكه اللّه تعالى) من غير أن يكون تحته **ما يقله** فلا بد هاهنا من تجدد السكون فيه، وإنما ذهب إلى ذلك (لأن من أصله أن الطارئ الحادث أقوى من الباقي، فلو كان السكون باقياً) لا متجدداً (**لهوى) ذلك الجسم** (الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات) الصورة (الثانية السكون المقدور للحي) فإنه لا بد أن يكون متجدداً (إذ لو بقي لم يكن مقدوراً) لأن تأثير القدرة إنما هو الأحداث، ولا يتصور الأحداث حالة البقاء (فيجب) حينئذ (لو أمر) الحي (بالحركة ولم يتحرك)

قوله: (وأنه نفس الحصول) أي الخروج نفس الحصول فيه أن الخروج يستلزم الحصول في الحيز الثاني، أما غيبتها فغير صحيح إذ الإضافة لا تكون عين الحصول في الحيز الذي هو الأين.

قوله: (وبه قال أبو هاشم إلخ) ولا يلزم منه أن يكون جوهر واحد متحركاً وساكناً معاً، لأن ذلك الكون في الآن حركة، وفي الآن الثاني سكون والآنان لا يجتمعان، نعم يلزم أن تكون الحركة والسكون متحدين ذاتاً ولا حيز فيه.

قوله: (أي قالوا ببقاء السكون إلخ) حمل الاستثناء على المعنى الاصطلاحي، ففسره بذلك القول ولو حمل على معنى الإخراج لم يحتج إلى ذلك التفسير.

قوله: (من الاعتمادات المتجددة) بناء على تجدده من تجدد الاعتماد سواء كان طبيعياً أو محلياً.

قوله: (ما يقله من الإقلال) بمعنى الحمل والرفع.

قوله: (لهوى ذلك الجسم) وإلاّ كان السكون الباقي أقوى من الاعتماد المتجدد وهو خلاف أصله، وأما عندنا فلا مانع مع إمكان بقاء السكون أن يخلق اللّه تعالى الجسم الثقيل الهاوي سكوناً باقياً يكون به لبثه في الهواء كلبثه بالسكنات المتجددة.

بل استمر على ما كان عليه من السكون (أن لا يأثم إذ لا إثم على أصلهم إلاّ على أمر مقدور، **والسكون المضاد للحركة** إذا كان باقياً لم يكن مقدوراً، فلا يكون آثماً به (وهو خلاف الإجماع) بخلاف ما إذا كان السكون متجدداً (ولزب هذا) الذي ذكره الجبائي في إثبات الصورة الثانية (بأبي هاشم) فلم يجد عنه محيصاً **(والتزم) التأثم و(العقاب بعدم الفعل)** في هذه الصورة، مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه، **إذ ليس هناك** شيء يتصور صدوره عنه سوى هذا الضد الذي هو السكون (فلقب بالذهني) **إما لأنه رجع** عن مقتضى أصولهم في أن الثواب والعقاب، إنما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته وستر مذهبه في الذهن، وإما لأنه أثبت التأثم والعقاب أمر يدرك بالذهن، وليس صادراً عن المكلف أصلاً (ثالثها: قال الجبائي: الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس، فإن من نظر إلى الجوهر أو لمسه مغمضاً لعينه وهو) أي ذلك الجوهر (ساكن أو متحرك أدرك) بالحاستين **(التفرقة بين الخالتين)** أي حالتي السكون والحركة وعلم أنه إما ساكن أو متحرك ضرورة **(ومنعه أبو هاشم)**

قوله: (والسكون المضاد للحركة) وكذا عدم الحركة لأنه أزلي لا يتعلق به القدرة.

قوله: (التأثم والعقاب بعدم الفعل) أي بعدم الحركة في هذه الصورة المخصوصة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدم الحركة أعني السكون.

قوله: (إذ ليس هناك إلخ) تعليل لانتفاء القدرة على الضد أي لا يتصور منه هناك أي فيما إذا لم يتحرك إلاّ صدور السكون وقد فرض أنه غير مقدور لأنه باق والشيء حالة البقاء غير مقدور.

قوله: (إما لأنه رجع إلخ) لأنه التزم العقاب بعدم الحركة مع أنه يلزم أن يقول بإحساس جميع المعاني الجزئية التي يدرك العقل التفرقة بينها بواسطة الإحساس كالحسن والقبح والعداوة والصداقة والفرح والحزن، وليس كذلك فإنها معقولة عندنا في الحواس الباطنة موهومة عند مثبتيها.

قوله: (التفرقة بين الحالتين) قال في أبكار الأفكار، ولقائل أن يقول على حجة الجبائي: ما المانع أن يكون على أصلك ما يجده الناظر من التفرقة راجعاً إلى انحراف الشعاع الخارج من العين وميله عن جهة اتصاله بسبب تزحزح الجوهر عن حيزه، فإنه لا يبعد على أصلك أن يختلف أحوال الشيء المدرك باختلاف أحوال الشعاع، ولهذا فإن من سدد شعاعه في جهة نظره فإنه يرى الشيء الواحد شيئين، وإن كان الشيء المدرك لا اختلاف فيه أو أن يكون ما يجده من التفرقة بالنظر واللمس راجعاً إلى اختلاف محاذيات الجوهر المدرك بالنظر واللمس، قال: هذا قادح في أصول المعتزلة ولا محيص عنه.

قوله: (ومنعه أبو هاشم واحتج إلخ) قال الآمدي: حجة أبي هاشم وإن كانت لازمة على ابنه فغير لازمة على أصولنا، لجواز أن يدرك المدرك أمرين ولا يدرك التفرقة بينهما.

واحتج (بأن) الحركة عين الكون في الحيز بعد أن كان في غيره **وذلك الكون** هو السكون بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه ثم إن (الكون) ليس مدركاً بالحواس إذ (لو كان مدركاً لكان مدركاً بخصوصيته إذ الإدراك عندهم لا يتعلق **بمطلق الوجود** بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فإن) خصوصية الكون في الأحياز المعينة غير مدركة، ألا يرى أن (راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط) فإنها إذا كانت سهلة الجري على الماء غير مضطربة عليه، فإن راكبها **لا يدرك تفرقة بين خصوصيات أكوانها** في الأحياز الهوائية المتبدلة عليها بخرقها الهواء **بل ربما توهم** أنها ساكنة في حيز واحد من الهواء، وأن الشط متحرك إلى خلاف جهة حركتها (ومن نقل في النوم إلى غير حيزه) تبدل عليه كونه بكون آخر (فإذا استيقظ لم يدركه) ولم يجد اختلافاً في حالتيه مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين، ويظهر ذلك فيمن كان هاوياً في الجو متبدلاً أحيازه عليه فلو غلبه عيناه وهو في حيز وانتقل منه في قومه إلى حيز آخر، ثم استيقظ فإنه لا يجد تفرقة بين كونيه في حيزيه (بخلاف ما لو لون) في نومه (بغير لونه) فإنه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة (ورابعها، قال الجبائي: التأليف ملموس ومبصر) أي مدرك بالقوة اللامسة والباصرة (إذ) نحن (نفرق بين الأشكال المختلفة) ونميز بعضها عن بعض (وما هو إلاّ بالنظر إلى التأليفات المختلفة أو لمسها فلا بد أنْ تكون تلك التأليفات محسوسة بهاتين الحاستين (ومنعه ابنه في أحد قوليه فقال: ذلك) الفرق (**قد يكون بالنظر إلى الأكوان**) أي المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة

قوله: (**وذلك الكون إلخ**) زاد هذا الكلام على المتن لئلا يرد أن الاحتجاج المذكور إنما يدل على أن الحركة ليست مدركة بحاسة البصر، والمدعى أن الحركة والسكون كليهما ليسا بمدركين بهما عندهم خلافاً للأشاعرة فإن الرؤية عندهم بمطلق الوجود.

قوله: (**بمطلق الوجود**) الصواب أن يقال بمطلق الكون في الحيز إذ الكلام فيه لا في الوجود.

قوله: (**لا يدرك تفرقة بين خصوصيات أكوانها**) أشار بذلك إلى دفع مناقشة وهي أن التنوير المذكور مصادرة، حيث نور عدم إدراك خصوصية الكون بالبصر بعدم إدراك حركة السفينة وسكون الشط الذي هو المدعى، ووجه الدفع أنه أراد بعدم إدراك خصوصيات أكوانها.

قوله: (**بل ربما توهم إلخ**) أي تحكم باطل بخلاف ما في نفس الأمر فلا يكون التفرق بين خصوصيات الأكوان مدركة.

قوله: (**قد يكون بالنظر إلى الأكوان**) فيه بحث إذ يفهم منه أنَّ الأكوان مبصرات وهو

(أو المحاذيات) المتخالفة (أوغيرها) من الأمور المتعلقة بالجواهر سوى التأليف (واحتج) أبو هاشم على سبيل المعارضة (بأن لو رؤي التأليف وهو) أمر واحد (قائم بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها **لرؤي الصفحتان**) **معاً** وذلك لأنَّ تأليفاً واحداً قام بكل جزأين من الصفحتين، فإذا رؤي قائماً بالصفحة العليا فقد رؤي قائماً بالصفحة التي تحتها ضرورة اتحاده (وإنما يصح) هذا الاحتجاج على أبيه (لو لم يقل: إنَّ المدرك جواهر الصفحة العليا، وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين) يعني أنه لا يقول: إن تأليف جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك حتى ينتهض عليه هذه المعارضة، بل يقول: إنَّ المرئي تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها. على أنّ لقائل أنْ يقول: إذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين، **فلم لا يجوز** انقسامه بحيث يكون مدركاً من أحد الطرفين دون الآخر، فلا يلزم رؤية الصفحتين معاً؟ (خامسها: قال الجبائي: التأليف **مختلف باختلاف الأشكال** لما مر) من أنا نفرق بين الأشكال المختلفة وما هو إلاّ بالنظر إلى التأليفات المختلفة، فإنه لو قدر التساوي والتشابه في تأليفات الأجسام لما اختلفت أشكالها (ومنعه ابنه) وقال: إنَّ التأليفات متجانسة (لأنَّ التأليفين مشتركان في أخص صفة النفس، وهو القيام بمحلين بناء على أصله) الفاسد (وإنْ سلم) ذلك الأصل (ففيه) أي في هذا الاستدلال (مصادرة) لأنه يجوز أنْ تكون التأليفات مختلفة ومشتركة في عارض يلزمها، كون ما ذكره من أخص صفات التأليف، إنما يثبت إذا لم تكن التأليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة. (سادسها: قال الجبائي: التأليف قد يقع مباشراً) بالقدرة (كمن يضم أصبعيه ومنعه

قوله: (فلم لا يجوز إلخ) مذهبه عدم انقسام التأليف لأنه يستلزم انتفاء التفريق ولذا قال بقيام تأليف واحد بمحلين.

قوله: (باختلاف الأشكال) الباء للملابسة أي حال تلبسها باختلاف الأشكال لا للسببية إذ السببية بالعكس يدل عليه بيان الشارح.

خلاف مذهب أبي هاشم اللهم إلاّ أن يقال: إنه بطريق الإلزام، أو يقال: إنه ذهب إلى أنّ الكون المخصص غير مبصر، والمراد بالأكوان هاهنا المجاورات كما فسر به الشارح.

قوله: (لرؤي الصفحتان معاً) وليس كذلك إذ لا تدرك الصفحة السفلى.

قوله: (مختلف باختلاف الأشكال) الباء بمعنى في أي يختلف في صورة اختلاف الأشكال، والمراد أنه يدل عليه اختلاف الأشكال، لأنَّ اختلاف التأليف بسبب اختلاف الأشكال كما يدل عليه آخر كلامه واللّه تعالى أعلم.

ابنه إذ يمتنع) وقوع التأليف (دون المجاورة المولدة له) وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على أنّ المتولد من السبب لا يكون مباشراً بالقدر الحادثة دون توسط السبب، وإنْ كان ذلك باطلاً على أصول أصحابنا. (سابعها: ذهب أكثر المعتزلة إلى أنَّ مجاورة) الجوهر (الرطب و) الجوهر (اليابس وإنْ ولدت التأليف) بينهما كما مر (فليست) المجاورة المذكورة (شرطاً له لأنها لو كانت شرطاً للابتداء) أي شرطاً للتأليف في ابتداد حدوثه (لكانت شرطاً) له (في الدوام كأصل المجاورة) فإنه شرط للتأليف ابتداء ودواماً (وليس) الأمر (كذلك كاليواقيت) والصخور (الصم الصلاب) ونحوها فإنها لا رطوبة فيها أصلاً مع قوة التأليف فيما بين جواهرها (وهو) أي هذا الاستدلال (منقوض بالقدرة) فإنْ تعلقها بالمقدور (عندهم) شرط لوجوده ابتداء لا دواماً (ومنهم من قال: إنها) أي المجاورة بين الرطب واليابس شرط (للدوران) فإن التأليف الذي يصعب معه الفك والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما، فهذا التأليف دائر مع المجاورة المذكورة وجوداً وعدماً فهي شرط له (ومع ضعفه) أي ضعف الدوران وعدم دلالته على أنّ المدار شرط للدائر (فلعل ذلك) أي الاختلاف بين المتجاورات في صعوبة التفكيك والتجزئة (عائد إلى اختلاف أجناس التأليف) كما ذهب إليه الجبائي لا إلى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويبوسة بعضها.

[الفصل الثاني]

(في مباحث الأين على رأي الحكماء وفيه مقاصد) ثلاثة عشر.

[المقصد الأول : رأي الحكماء في الجسم]

(قال الحكماء) الجسم إما أنْ يكون متحركاً، أو لا يكون، والثاني هو الساكن لأنَّ السكون عندهم كما مر، عدم الحركة عما من شأنه أنْ يتحرك و(الحركة) عرفها أرسطو ومن تابعه بأنها (كمال أول لما بالقوة) أي لمحل يكون بالقوة (من حيث هو بالقوة و) بيان (ذلك أنَّ كل ما هو بالقوة) من الموجودات (فإنه لا يكون بالقوة من كل وجه وإلاّ فعدم محض) إذ يكون حينئذ بالقوة في كونه موجوداً فلا يكون موجوداً

قوله: (في مباحث الأين إلخ) أي المباحث التي لها نوع تعلق بالأين لأنها مباحث الحركة التي تقع فيه وتخصيص التعلق بالأين مع أنَّ لها تعلقاً بالمقولات الأخر أيضاً لكون وقوعها فيه بديهياً متفقاً عليه، ثم اعلم أنَّ الحركة معلومة بالكنه الإجمالي بديهية بحذف المشخصات من جزئياتها المعلومة بإعانة النفس، فلا يمكن تعريفها الحقيقي فالتعريفات االتي ذكروها من الخروج من القوة إلى الفعل تدريجاً وكمال أول لا بالقوة من جهة ما هو بالقوة والتوسط بين المبدأ والمنتهى وقطع المسافة والتوجه والتأدي، كلها تعريفات لفظية باللوازم ولا يفيد تصور حقيقتها فلذلك بعد الاتفاق على صحة تلك التعريفات اختلفوا في أنها مقولة برأسها أو داخلة في واحد من المقولات وأنها من مقولة الانفعال أو الإضافة أو الكيف أو أنها مقولة وقعت فيه فالاستدلال بشيء من تلك التعريفات على دخولها في مقولة توهم ناشئ من توهم كون ذلك التعريف حداً.

قوله: (من كل وجه) أي وجه متقرر في ذات الشيء متصف به في حد نفسه كالوجود وكونه بالقوة، فإنه استعداد في ذات الشيء بخلاف كونه بالفعل فإنه اعتبار محض ينتزعه العقل

قوله: (في مباحث الأين على رأي الحكماء) ظاهر كلامه يشعر بأنَّ الحركة من مقولة الأين على رأي الحكماء ،وليس بمتعين، نعم هي عند المتكلمين القائلين بأنها السكونان في آنين في مكانين أو الكون الأول في الحيز الثاني من مقولة الأين، وأما عند الحكماء قيل: هي مع قطع النظر عما يقع فيه إنْ فسرت بالخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج، فمن مقولة الانفعال وإنْ فسرت بالتوسط، فمن مقولة الإضافة وإنْ فسرت بقطع المسافة فمن مقولة الفعل، وأما تفسيرها بأنها كمال أول إلخ، فلا يظهر منها أنها من أي المقولات عند هذا المفسر، ويمكن أنْ يكون قوله على رأي الحكماء متعلقاً بالمباحث لا بالأين فالأينية حينئذ على رأينا، والمباحث على رأي الفلاسفة، لكن لا يخلو عن بعد لأنَّ المباحث تعم الحركة في الكم والكيف، وليس شيء

هذا خلف، ويلزم أيضاً أنْ يكون بالقوة في كونه بالقوة، فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة (بل) يكون (بالفعل من وجه) ولو في كونه موجوداً ومتصفاً بالقوة لا أقل من ذلك (و) يكون (بالقوة من وجه آخر) لأنا فرضناه كذلك فظهر أنَّ الموجود يستحيل أنْ يكون بالقوة من جميع الوجوه، **فهو إما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رأيهم**، أو بالفعل في بعضها وبالقوة في بعضها، والقسم الأول يستحيل عليه الحركة لأنها طلب لشيء وتوجه إليه وذلك غير متصور فيه، **لأنَّ جميع ما يمكن أنْ يكون له فهو حاصل بالفعل**، فلا طلب فلا حركة، بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال إلى حال أصلاً، بخلاف القسم الثاني إذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعي أيضاً (و) إذا عرفت هذا فنقول: (المتحرك) **أي الموصوف بالحركة** (له حركة بالفعل) حال

من ملاحظة اتصاف الشيء بصفة وبخلاف كونه قبل شيء آخر أو معه أو بعده، فإنها اعتبارات ينتزعها العقل من ملاحظة حصول الشيئين بالقياس إلى الزمان، وأنه لا يلزم من كونه بالفعل من جميع الوجوه التسلسل واندفع الشكوك التي عرضت لبعض الناظرين.

قوله: (لأنَّ جميع ما يمكن إلخ) اي جميع ما يمكن أنْ يتصف به في حد ذاته ولا يكون اعتباراً محضياً.

قوله: (أي الموصوف إلخ) أشار به إلى دفع مناقشة، وهو أنه إنْ أريد المتحرك بالفعل فالحكم لغو، وإنْ أريد بالقوة فالحكم غير صحيح، ووجه الدفع أنَّ المراد الموصوف بالحركة من غير ملاحظة بالقوة والفعل، ولا شك أنَّ الموصوف بالحركة لا بد أنْ تكون حركة بالفعل إذ لا يمكن الاتصاف بالحركة المعدومة

منهما أيضاً على رأي المتكلمين بل هم لا يقولون بهما كما سيجيء هذا، واعلم أنَّ البحث في الاصطلاح إثبات المحمول للموضوع، فالتعريف ليس منها بل هو من المبادي التصورية إلاّ أنْ يعتبر الحكم الضمني.

قوله: (فهو إما بالفعل من جيمع الجهات كالعقول على رأيهم) اعترض عليه بانه لو كان الشيء بالفعل من كل الوجوه لكان كونه بالفعل أيضاً بالفعل، وهكذا إلى غير النهاية فيلزم التسلسل وأيضاً لا بد لكل شيء من اتصافه بصفات إضافية لم يكن متصفاً بها. قيل: أقلها الإضافات مع الحوادث فيكون الشيء بالفعل من كل الوجوه، والجواب عن الأول: إنَّ التسلسل المذكور في الأمور الاعتبارية. وعن الثاني أنَّ الكلام في الأمور الحقيقية كذا في حواشي حكمة العين للشارح وفيه بحث، أما أولاً: فلأنَّ كون الشيء بالفعل إنْ كان من الأمور الاعتبارية كان كونه بالقوة من الاعتباريات أيضاً، فحينئذ لا يتم قولهم: هناك الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من كل وجه، وإلاّ لكان كونه بالقوة بالقوة إلخ، وكذا قول الشارح: هاهنا ويلزم أيضاً أنْ يكون بالقوة في كونه بالقوة، إذ لا يلزم من كونه بالقوة في الحقيقيات على ما هو المبحث باعترافهم كونه بالقوة فيما هو في الاعتباريات، اللهم إلاّ أنْ يقال: كونه بالقوة إلخ، عبارة عن الاستعداد

اتصافه بها (وهو) أي الحركة (أمر حصل له بعد أنْ لم يكن) حاصلاً له عند استقراره **في مكانه أو على حاله** (فهو) أي ذلك الأمر الحاصل بعد ما لم يكن (كمال له) أي للمتحرك (إذ معنى الكمال ذلك) هذا إشارة إلى المطلق المذكور في ضمن المقيد **أي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل** سواء كان مسبوقاً بالقوة، كما في حركات الحيوانات أو غير مسبوق بها، كما في الكمالات الدائمة الحصول، والحركات الأزلية على رأي الفلاسفة، وإنما سمي الحاصل بالفعل كمالاً، لأنَّ في القوة نقصاناً والفعل تام بالقياس إليها، وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها **وقد يعتبر في مفهوم** الكمال كونه لائقاً بما حصل فيه، لكنه ليس بمعتبر هاهنا إذ لا يجب أنْ تكون الحركة لائقة بصاحبها (وأنه) أي ذلك الأمر الذي هو الحركة (يؤدي) المتحرك (إلى حصول ممكن آخر له، وهو الحصول في المنتهى) مثلاً (فهذا) الممكن الآخر (كمال ثان) إذا حصل بالفعل (وذلك) الأمر المؤدي إليه وهو الحركة الحاصلة (كمال أول) بالقياس إلى ذلك الممكن الذي يترتب عليه، ويجب أنْ يكون ثابتاً بالقوة ما دامت الحركة ثابتة بالفعل (ثم إنه) أي المتحرك (مادام متحركاً) بالفعل (فشيء منه) أي من الكمال الأول الذي هو الحركة (بعد بالقوة فهو) أي ذلك الكمال الأول إنما يثبت (لما هو بالقوة) من وجهين: أحدهما ذلك الكمال الثاني المترقب حال الحركة، وثانيهما نفس هذا الكمال الأول **وتوضيحه**

قوله: (**في مكانه أو على حاله**) الأول في الحركة الأينية والثاني في غيرها.

قوله: (**وقد يعتبر في مفهوم إلى آخره**) كما في تعريف اللذة بأنه إدراك ونيل بما هو كمال وخير عند المدرك إذا حصل بالفعل لأن الكمال لا يطلق إلاّ بعد الحصول.

قوله: (**وتوضيحه إلخ**) زاد في التوضيح تصوير الكمال الأول والثاني في صورة جزئية وبيان كونه تعريفاً للحركة بالخاصة وبيان احترازات القيد.

الموجود فيه بالنسبة إلى المقبول بالفعل، فهو من الأمور الحقيقية بخلاف الفعل، وأما ثانياً فلأن الإضافات لما جوز أنْ تكون للعقول بالقوة، لم يظهر بمجرد ما ذكره من كونها بالفعل في الصفات الغير الإضافية استحالة الحركة عليها، فتأمل.

قوله: (**أي الموصوف بالحركة**) فسر المتحرك به حذراً عن اللغوية في **قوله**: له حركة بالفعل.

قوله: (**أي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل**) فيه بحث لأنَّ التعريف متناول لهيوليات الأجسام وليست عندهم كمالات قطعاً، بخلاف صورها الجسمية والنوعية، نعم تصور سبق القوة الجسمية والنوعية أسهل ولو بالنسبة إلى نوعهما، بخلاف تصوره بالنظر إلى الهيولى وخروجها عن التعريف بهذا القدر غير واضح.

أن الجسم إذا كان في مكان مثلاً، وأمكن حصوله في مكان آخر فله هناك إمكانان: إمكان الحصول في المكان الثاني وإمكان التوجه إليه، وكل ما هو ممكن الحصول له، فإنه إذا حصل كان كمالاً له، فكل من التوجه إلى المكان الثاني والحصول فيه كمال، إلاّ أنَّ التوجه متقدم على الحصول لا محالة، فوجب أنْ يكون الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل، فالتوجه كمال أول للجسم الذي يجب أن يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول، ثم إنَّ التوجه ما دام موجوداً فقد بقي منه شيء بالقوة، فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصيتين، إحداهما أنها من حيث **أنَّ حقيقتها هي التأدي** إلى الغير والسلوك إليه **تستلزم** أنْ يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل، ليكون التأدي تأدياً إليه **وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيتهما أنها تقتضي أنْ يكون شيء منها** بالقوة فإن المتحرك إنما

قوله: (**أنَّ حقيقتها هي التأدي**) أي لازم لها ذلك كأنه نفس حقيقتها.

قوله: (**تستلزم إلخ**) بخلاف الإمكان الاستعدادي فإنه لا يستلزم حصول ما يستعد لشيء له وإنْ كان يترتب عليه.

قوله: (**تقتضي أنْ يكون شيء منها**) أي بمحلها لقوة بخلاف الزمان فإنه وإنْ كان كمالاً للحركة لكونه مقداراً لها مقتضياً لأنَّ يكون شيء منه بالقوة يستلزم أنْ يكون الزمان الذي هو مقدارها أنْ يكون شيء منه أيضاً بالقوة لكن ذلك الزمان ليس كمالاً لمحل الزمان الأول، بل للحركة التي هو مقدارها على اقتضاء الزمان الأول والثاني، بل المقتضى هي الحركة وما قيل: إنَّ الحركة يتقدم الآن الموصول بلا شبهة، وذلك الآن ظرف زمان حركة الجسم المتحرك مع أنه لا قوة بذلك الزمان بالنظر إلى أجزاء الحركة زمان تمام الحركة فمدفوع بأنك إنْ أردت أنَّ الجسم متحرك في ذلك بطريق الثبات باطل وإنْ أردت أنه متحرك بطريق التجدد وعدم الاستغراق فهو لا

قوله: (**وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة**) فإنْ قلت: يرد عليه الإمكان الاستعدادي فإنه يستلزم أيضاً أنْ يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل، فإنَّ التحقيق أنَّ الاستعداد سواء كان قريباً أو بعيداً يبطل مع الفعل، قلت: الإمكان الاستعدادي وإنْ استلزم أنْ يكون هناك شيء غير حاصل لكن لا يستلزم أنْ يكون هناك مطلوب غير حاصل، إذ لا تعلق له بالطلب وأما استلزام الحركة للمطلوب الغير الحاصل فمن جهة أنَّ حقيقتها التادي إلى الغير وطلبه، وبالجملة الإمكان الاستعدادي يخرج بقوله: من حيث أن حقيقتها التأدي، فليتأمل.

قوله: (**وثانيتهما أنها تقتضي إلخ**) في ثبوت هذه الخصوصية للحركة وكونها خاصة لها على تقدير ثبوتها، لها بحث أما في الأول فلأن الحركة تنعدم آن الوصول بلا شبهة، وذلك الآن طرف زمان الحركة، ففي زمان الحركة الجسم متحرك مع أنه لا قوة بعد ذلك الزمان بالنظر إلى بعض أجزاء الحركة لأنَّ الزمان تمام زمان الحركة، ويمكنْ أنْ يقال: هذه الخاصة للحركة بمعنى

يكون متحركاً إذا لم يصل إلى المقصد، فإنه إذا وصل إليه فقد انقطعت حركته، وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة، **فهوية الحركة** مستلزمة، لأنَّ يكون محلها حال اتصافه بها مشتملاً على قوتين قوة بالقياس إليها، وأخرى بالقياس إلى ما هو المقصود بها، أما القوة التي بالنسبة إلى المقصود فمشتركة بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط، فإنَّ الجسم ما دام في المسافة لم يكن واصلاً إلى المنتهى، وإذا وصل إليه لم يبق حركة أصلاً، وأما القوة الأخرى ففيها تفاوت بينهما، فإن الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض أجزائها بالقوة وبعضها بالفعل، فالقوة والفعل في ذات شيء واحد، والحركة بمعنى التوسط إذا حصلت كانت بالفعل، ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها إلى حدود المسافة، وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه، فقد انكشف لك أنَّ الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك

ينافي بعض أجزاء الحركة بالقوة، فكل جزء يفرض للحركة يعد حركة بالقوة ما لم يصل إلى المنتهى.

قوله: (فهوية الحركة) أي ماهيته الشخصية الموجودة في الخارج، وإنما قال ذلك لأنَّ ماهية الكل غير مشتمل عليها.

القطع كما صرح به، فهذا البحث إنْ أورد بالنظر إلى مجموع الحركة الواقعة في مجموع الزمان لم يرد إذ الاتصاف بالمجموع في وقت ما كما ستعرفه في المقصد الثاني، وإنْ أورد بالنظر إلى جزء من الحركة الواقع في جزء من الزمان لم يتجه أيضاً، إذ لا بد بعد كل جزء يفرض من الحركة جزء آخر منها كيف لا ولو لم يبق شيء من الحركة بالقوة لكان المتحرك حاصلاً في المنتهى، وحينئذ لا حركة كما يظهر بأدنى تأمل، وأما في الثاني فلثبوتها لأجزاء الزمان والزمان وإنْ لم يكن كمالاً للجسم إذ ليس صفة له لكن كمال للحركة، لأنه مقدار لها قائم بها لا يقال: الحيثية المذكورة معتبر في هذه الخاصة أيضاً، فيخرج الزمان إذ ليس حقيقته التأدي إلى الغير لأنا نقول: لا وجه لاعتبارها هاهنا، إذ لا معنى لأن يقال: الحركة من حيث أن حقيقتها هي التأدي إلى الغير يقتضي أنْ يكون شيء منها بالقوة، إذ لا دخل للحيثية المذكورة في هذا الاقتضاء، نعم يمكن أنْ يجاب بأن الذي الذي عد خاصة للحركة هو اقتضاء ما ذكر لذاته، واقتضاء الزمان له لو سلم إنما هو بواسطة انطباقه على الحركة الغير القارة، وكونه مقداراً لها والتحقيق في الجواب أنْ يقال: الخاصة الثانية هي اقتضاء الحركة أنْ يكون شيء منها لمحلها بعينه بالقوة، كما يدل عليه قوله: فهوية الحركة مستلزمة إلخ، وهذا لا يتحقق في الزمان لأنَّ محله ليس إلاّ الحركة لأنه مقدارها قائم بها، والجزء الذي هو بالقوة من الزمان ليس محله الحركة الأولى لأنها تنقضي بانقضاء الزمان، بل حركة أخرى، فليتأمل.

الكمال، وفيما يتأدى إليه ذلك الكمال وبقيد الأولية **تخرج الكمالات الثانية**، وبقيد الحيثية المتعلقة بالأولى تخرج الكمالات الأولى على الإطلاق، أعني الصور النوعية لأنواع الأجسام والصور الجسمية للجسم المطلق، فإنها كمالات أولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية، بل مطلقاً لأنَّ تحصل هذه الأنواع، والجسم المطلق في أنفسها **إنما هو بهذه الصور** وما عداها من أحوالها تابعة لها بخلاف الحركة، فإنها كمال أول من هذه الحيثية فقط، وذلك لأنَّ الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس إلى الصور النوعية والجسمية، وإنما اتصف بالأولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها، بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي أول بالقياس إلى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقاً (وكونه) أي كون المتحرك (بالقوة) إنما هو (باعتبار عارض للمتحرك) وذلك العارض هو الكمال الثاني المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة أيضاً، فإنَّ المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين لا باعتبار ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية، فلا يصح أنْ يقال: لما بالقوة، ويراد أنَّ محل الحركة بالقوة في ذاته لأنه، إذا كان بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة، فقوله: لما بالقوة معناه لما هو بالقوة في شيء من عوارضه لا في ذاته (وإلا) أي وإنْ لم يرد به هذا المعنى (فهو) أي المتحرك (كمال) أي بحسب ذاته وصورته (أيضاً) كما لا بحسب حركته، والمقصود أنه إنْ لم يرد به كونه بالقوة في عارضه بل أريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لأنه ليس بالقوة في ذاته، بل بالفعل (فلذلك) أي فلأنَّ كونه بالقوة، إنما هو باعتبار عارض (اعتبرنا الحيثية) إذ لو أريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة، لم يكن لاعتبار الحيثية معنى، وحاصل ما ذكره أنَّ قيد الحيثية يفيد أنَّ القوة بحسب العارض دونَ الذات، وذلك لا ينافي كونه احترازاً عما ذكرناه. قال المصنف: (وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة) الأزلية الأبدية على

قوله: (في ذلك الكمال إلخ) أجرى بالقوة على إطلاقه كما هو المتبادر، فيخرج الكون فإنَّ الصورة الأولى كمال أول لا بالقوة في الكمال الثاني وهو الصورة الثانية، لكن ليست كمالاً فيما هو بالقوة في تلك الصورة، وبهذا ظهر أن تخصيص القوة بما يتأدى إليه كما في شرح التجريد كونه تخصيصاً من غير مخصص محل لمنع التعريف.

قوله: (تخرج الكمالات الثانية) أي من حيث أنها كمالات ثانية.

قوله: (إنما هو بهذه الصور) هذه كمالات ذاتية تم بها ذوات الجسم والأنواع بعد كونها ناقصة بدون اعتبار تلك الصور وليست الهيولى كمالاً لنفسها وهو ظاهر ولا لذوات الجسم والأنواع، إذ لا يتصور وجود شيء منها بدون الهيولى إلاّ باعتبار نفسها ولا باعتبار جزئها، فتدبر فإنه مما زل فيه الأقدام.

زعمهم (نظر إذ لا منتهى لها إلاّ بالوهم، فليس هناك كمالان أول) هو الحركة، (وثان) هو الوصول إلى المنتهى، **نعم إذا اعتبر** وضع من الأوضاع، واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالاً أول بالقياس إلى ذلك الوضع، إلاّ أنَّ هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما إذ اعتبر حد من الحدود الواقعة في أثناء مسافة الحركة، ويجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه **ولا شبهة في أن المتبادر** من التعريف أنْ تكون الحركة كمالاً أول بحسب نفس الأمر، لا بمجرد التوهم فقط، وفي الملخص أنهَ تصور الحركة أسهل مما ذكر في هذا التعريف فإنَّ كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركاً وبين كونه ساكناً، وأما الأمور المذكورة في تعريفها فما لا يتصورها إلاّ الأذكياء من الناس، **وقد أجيب عنه بأنَّ ما أورده** يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للأجسام لا على تصور حقيقتها (وهذا) الذي ذكره

قوله: (نعم إذا اعتبر إلخ) الوضع المفروض في الحركة المستديرة كالحد المفروض في الحركة الآنية، فكما أنَّ الحد المفروض لا يصير منتهى الحركة الآنية المتصلة ما لم يفرض أن لا تكون الحركة فيما بعده كذلك الوضع، فلذا قال: واعتبر ما قبله دون ما بعده أي اعتبروا الحركة التي قبله.

قوله: (ولا شبهة في أنَّ المتبادر إلخ) فيه أنَّ قيد الأولوية مشعر بأنّ أولوية ما بعد للقوة فإنَّ كان بحسب الاعتبار كانت الأولوية بحسب الاعتبار فلا غبار على التعريف.

قوله: (بأنَّ ما أورده إلخ) أي التفرقة التي أوردها تدل على تصورها بالوجه الذي يتوقف تلك التفرقة والتصديق يوردها للأجسام، ولا يدل على تصور حقيقتها والأمور المذكورة في التعريف يتصور حقيقتها وتصوره بالحقيقة ليس أجلى منها حتى يكون تعريف الشيء بما هو أخفى منها وجهان وجه أجلى لا يمكن تعريفه بالأمور المذكورة وحقيقة هي أخفى من تلك الأمور يمكن تعريفها، وبما حررنا ظهر أن ما في الشرح الجديد للتجريد من أن هذا الجواب لا يشفى العليل إذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالأخفى، ويمكن أنْ يقال: قد يتصور شيء بوجوه بعضها أخفى وقد يورد فيما يحصل صوره بالوجه الخفي أمور هي أخفى من المعرف

قوله: (وقد أجيب عنه بأنَّ ما أورده إلخ) قيل: هذا الجواب لا يشفي العليل إذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالأخفى، ثم قيل: ويمكن أنْ يقال: قد يتصور شيء بوجوه بعضها أجلى وبعضها أخفى، وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي أمور هي أخفى من المعرف بالوجه الجلي، لكن أجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي وأنت خبير بأن حاصل جواب الشارح منع كون تصور كنه الحركة أسهل مما ذكر في التعريف وبيان أنَّ ما ذكر في بيانه من أنَّ كل عاقل إلخ، لا يفيد تلك الأسهلية، بل إنما يفيد تصورها بالوجه فقول المعترض لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالأخفى في حيز المنع، وأما الجواب الذي ذكره نفسه، فلا يخفى ما فيه من التعسف.

المعلم الأول، وأتباعه في تحديد الحركة (قريب مما قاله قدماؤهم) من (أنها خروج من القوة إلى الفعل بالتدريج) فإنهم قالوا: الخروج من القوة إلى الفعل إما أن يكون دفعة أو لا دفعة، والثاني: هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل إما يسيراً يسيراً أو لا دفعة أو بالتدريج وكل واحدة من هذه العبارات صالحة لإفادة تصور الحركة (لكن) متأخروهم (عدلوا عن ذلك لأنَّ التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان) بل نقول: هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره **على تصور الزمان** لأنه طرفه، وكذا معنى يسيراً يسيراً هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة، وهي عبارة عن الحصول في الآن، فإن لأمور الواقعة في تعريف الحركة ينتهي تحليلها إلى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة، فالتعريف دوري وإلى هذا أشار بقوله: (فيقع في تعريفه) أي تعريف التدريج (الزمان، وهو يعرف بأنه مقدار الحركة **فيلزم الدور**) قال الإمام الرازي: أجاب بعض الفضلاء عن ذلك بأن تصور

بالوجه الجلي لكنها أجلى من المعرف بهذا الوجه إلخفي انتهى ناشئ من قلة التدبر، لما عرفت أنَّ حاصل الجواب المذكور ما ذكره بقوله: ويمكن أنْ يقال إلخ أفراد والحال قبول الثاني ليس بشيء.

قوله: (لأنَّ وقوعه إلخ) ليس المراد ما هو الظاهر المتبادر من العبارة إذ يقع الشيء مرتين مع أنه ليس بتدريج، بل المراد أن لاشيء المتصل في تفسير المطلق.

قوله: (على تصور الزمان) فإذا فرضه العقل منقسماً بعد الجزأين المتحدين مع الكل في الحقيقة، والاسم متقدماً على الآخر بحسب الزمان وذلك الشيء واقع بالتدريج، أي لا يمكن وجوده بحيث تكون أجزاؤه المفروضة مجتمعة، وهذا في الحركة بمعنى القطع وما في الحركة بمعنى التوسط، فوقوعه بالتدريج وهو وقوعه في آن بالنسبة إلى حدي المسافة بعد وقوعه في آن آخر، فتدريجه باعتبار النسب العارضة لها، أي لا يمكن حصوله في حدود المسافة وأما باعتبار ذاته فدفعي، وبما حررنا من معنى التدريج اندفع الشبهة التي أوردها الإمام في المباحث المشرقية، حيث قال لي في التدريج شك لأن التدريج لا يكون بدون تغير، والتغير إنما يكون لحدوث شيء أو زوال شيء لشيء حادث آني، وأنْ يحصل ابتداء وجوده إنْ لم يحصل بتمامه فهو حاصل دفعة لأن ابتداء الحوادث آني، وإنْ لم يحصل بتمامه فذلك الذي بقي غير الذي حصل لامتناع أنْ يكون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً دفعه، فليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج، بل هناك أمور متتالية فالحاصل أن الشيء الواحدي الذات يمتنع أنْ يكون له حصول إلا دفعة، نعم الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أنْ يقال: إنَّ حصوله على التدريج على معنى كل

قوله: (فيلزم الدور) قد يقال: التدريج الواقع في تعريف الزمان هو التدريج اللغوي المفسر بالزمان اللغوي الأعم مما عرفه أرسطو، فلا محذور وأنت خبير بأنه قريب مما ذكره الإمام.

الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيراً يسيراً تصورات أولية لإعانة الحس عليها، وأما الآن والزمان فهما سببان لهذه الأمور في الوجود لا في التصور، فجاز أن تعرف حقيقة الحركة هذه الأمور الأولية التصور، ثم تجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الأمور في الوجود. قال: وهذا جواب حسن (وبقولهم: بالتدريج) أو ما في معناه (وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فإنه) انتقال (دفعي) ولا يسمونه حركة بل كوناً وفساداً.

[المقصد الثاني: الحركة بين الكيفية والمسافة]

ذهب أرسطو إلى (أنَّ الحركة تقل) بالاشتراك اللفظي (لمعنيين الأول التوجه) إلى المقصد (وهو كيفية) **وصفة** (بها يكون الجسم أبداً متوسطاً بين المبدأ والمنتهى) **اللذين للمسافة** (ولا يكون في حيز) من الأحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى (آنين) بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمي الحركة بمعنى التوسط، وقد يعبر عنها بأنها كون الجسم بحيث أي حد من حدود المسافة يفرض **لا يكون هو قبل آن الوصول إليه** ولا بعده حاصلاً فيه وبأنها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى، بحيث أي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفاً لحاله في آنين يحيطان به،

واحد من تلك الأجزاء الحقيقية إنما يحصل في حين بعد حين حصول الآخر، وأما على التحقيق فكل ما حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث بتمامه فهو معدوم.

قوله: (**وصفة**) أي المراد بالكيفية المعنى اللغوي إذ كونها كيفية اصطلاحية لم يثبت.

قوله: (**الذين للمسافة**) تخصيص المسافة بالذكر لأنَّ وقوع الحركة فيها يتفق عليه وتصويره فيها سهل فإن وجود المبدأ والمنتهى فيه والتوسط محقق.

قوله: (**لا يكون قبل آن الوصول إليه**) لاخفاء في أنه لا يمكن الحصول في حد قبل آن

قوله: (**وصفة**) أشار بزيادتها إلى أنها المرادة بالكيفية، فلا يلزم كون الحركة بمعنى التوسط من مقولة الكيف كما يوهمه عبارة المتن.

قوله: (**اللذين للمسافة**) إشارة إلى دفع الاعتراض بأنَّ المبدأ والمنتهى ليس إلاَّ مبدأ الحركة ومنتهاها، فيكون تعريف الحركة بنفسها لكن فيه نظر لأنَّ هذا إنما يفيد إنْ لم يتحقق الحركة بمعني التوسط إلاَّ في الحركة الأينية، ويمكن أن يقال: المراد بالمسافة مطلق ما وقع فيه الحركة مجازاً والأقرب أنْ يقال بدل قوله للمسافة لما وقع فيه الحركة هذا وقد اعترض عليه بأنَّ المبدأ والمنتهى إنْ أريد بهما اللذان بالفعل خرجت الحركة المستديرة الفلكية وإنْ أريد بهما اللذان بالقوة خرج عن التعريف الحركات التي لها مبدأ ومنتهى بالفعل وإنْ أريد بهما ما هو أعم من القوة والفعل فأمثال ذلك ينبغي اجتنابه في التعريفات، ولك انْ تختار الثالث وتمنع لزوم

والاعتراض بأن تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة، فيلزم الدور، **مردود بأنَّ هذه الأمور** جلية غير محتاجة إلى تعريف **كما أشرنا إليه** (وهو) أي الحركة بهذا المعنى (أمر) موجود في الخارج فإنا نعلم بمعاونة الحس أنَّ للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما (**مستمر من أول المسافة إلى آخرها**) **فإنَّ هذه الحالة توجد** دفعة وتستمر إلى المنتهى، وتستلزم اختلاف نسب المتحرك إلى حدود المسافة كما عرفت، فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها إلى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تعقل في الخيال أمراً ممتداً غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر، فإنَّ قيل: الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لأنه أمر كلي ولا وجود

الوصول إليه فلا فائدة في تعيينه، إلاَّ أنْ يقال: إنه لتأكيد عدم الحصول بعد آن الوصول، وإما مادة على أن حاله بعد آن الوصول في امتناع الحصول فيه كماله قبل الوصول.

قوله: (**كما أشرنا إليه**) فيما نقلناه عن بعض الفضلاء.

قوله: (**فإن هذه الحالة توجد إلخ**) فإنها توجد في آن هو منتهى لزمان السكون في الحيز الأول، وهو أنَّ الخروج من ذلك الحيز فاندفع الشبهة التي عرضت لبعض الناظرين، حيث قال: في الحركة بمعنى التوسط شبهة، وهي أنها تحدث في آن ففي ذلك الآن لا بدَّ أنْ يكون الجسم في مكان ما، فذلك المكان إما المكان الأول وأنه محال، لأنَّ كونه في المكان الأول سكون، وإما المكان الثاني وأنه محال لأنَّ المكان الثاني لا يحصل الجسم فيه إلاَّ بعد قطع لا يحصل إلاَّ في زمان، فيكون مسبوقاً بتوسطه.

اجتناب مثله في التعريفات لأنَّ المحذور الاشتراك اللفظي لا المعنوي، ثم إن المتبادر هو المبدأ والمنتهي بالفعل كما أشار إليه المصنف، واعلم أن في الحركة بمعنى التوسط شبهة ذكرناها في بحث الزمان فمن أراد الاطلاع عليها فلينظر فيه.

قوله: (**مردود بأنَّ هذه الأمور إلخ**) لعل المراد بقوله كما أشرنا إليه هو الإشارة إلى أصل الجواب لا إلى الجواب عن هذا الاعتراض بخصوصه إذ المذكور فيما تقدم أنَّ تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيراً يسيراً تصورات أولية لا أنَّ تصور الآن والقبلية والبعدية أمور جلية فالمراد أنَّ مثل الجواب المذكور في التدريج ونظائره جواب فيما نحن فيه، وقد يجاب أيضا بأن اللازم مما ذكر أنَّ كون الحركة بمعنى التوسط موقوفة في التصور على الحركة بمعنى القطع، وليس هذا توقفاً للشيء على نفسه ولا مستلزماً له، إذ الحركة بمعنى القطع تتوقف على الحركة بمعنى التوسط في ارتسامها في الخيال فلا يتوقف تصورها على تصورها فلا دور أصلاً، تأمل.

قوله: (**مستمر من أول المسافة إلى آخرها إلخ**) فيه بحث لأنَّ المفهوم من كلامه هاهنا ومما سيذكره في أنَّ تعدد المتحرك لا يقدح في شخصية الحركة هو أنَّ محركاً إذا حرك جسماً ما وحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته، فالحركة بمعنى التوسط واحد شخصي إذ لا آخر للمسافة

للكليات في الخارج، فإذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك **الحصول أمر آنيّ غير منقسم** في امتداد المسافة **والذي يليه** يكون مغايراً له فتكون الحركة مركبة من أمور آنية الوجود **متتالية**، فيلزم تركب المسافة من أجزاء لا تتجزئ وهو باطل عندهم. **قلنا: الحركة بمعنى التوسط** أمر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان **على معنى** أنه موجود في كل آنٍ يفرض في ذلك الزمان **كالبياض** الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان، وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والمنتهى الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شيء واحد، فإذا فرض في المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك إلى واحد منها يعرض لذلك التوسط آن صار حصولاً في ذلك الوسط ووصولاً إلى ذلك الحد، وهذا أمر زائد على ذاته الشخصية عارض له فإذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته المشخصة وحصل عارض آخر ثم إنه تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالثٍ بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور إلاّ بتتالي النقط في المسافة، وإذا امتنع هذا امتنع تتالي العوارض أيضاً (وهي بهذا المعنى) أي الحركة بمعنى التوجه والتوسط (تنافي الاستقرار) أي

قوله: (**والذي يليه إلخ**) أي الحصول الذي يليه يكون مغايراً للحصول الأول فتغاير الحدان.

قوله: (**متتالية**) إذ لولا التتالي يلزم انقطاع الحركة.

قوله: (**لنا الحركة بمعنى التوسط إلخ**) حاصله أنَّ الحركة الباقية من أول المسافة إلى المنتهى واحدة بالشخص لا تعدد في ذاتها، وإنما هو في عوارضها فالقول بأن الحصول في حد معين غير الحصول في حد آخر إن اعتبر بالنظر إلى ذاتها فغير صحيح وإنْ اعتبر بالنظر إلى عوارضها الزائدة، فهي متتالية فاندفع السؤال.

قوله: (**على معنى إلخ**) لا على معنى أنه ينطبق عليه الحركة بمعنى القطع.

قوله: (**كالبياض إلخ**) يعني أنه آني الوجود زماني البقاء كالبياض وسائر الكيفيات القارة.

قبل انقطاع الحركة، فسواء قيل: علة الحركة هناك هي القاسر أو قوة مستفادة من القاسر، كما سيصرح به أو العقل الفعال معها يلزم توارد العلتين التامتين على معلول واحد، إما بالنظر إلى نفس التوسط أو بالنظر إلى القوة المستفادة من القاسر، فليتأمل حتى التأمل.

قوله: (**وذلك الحصول أمر آني غير منقسم**) قيل: الآن عند الفلاسفة ليس بموجود بل هو حد موهوم مشترك بين الماضي والمستقبل، فكيف يكون منطبقاً للحركة بمعنى التوسط التي هي موجودة عندهم، وأجيب بأنَّ عدم وجوده لا ينافي الانطباق كما أنَّ عدمية الحركة بمعنى القطع لا ينافي انطباقه على المسافة الموجودة عندهم، فتأمل.

استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلاً عنه أو منتقلاً إليه أما منافاته للأول فظاهرة وأما منافاته للثاني فلأنه لو استقر بعد المبدأ في حيز لكان حاصلاً في المنتهى لا متوسطاً بينه وبين المبدأ (فتكون) الحركة (ضداً للسكون في الحيز المنتقل عنه و) للسكون في الحيز المنتقل (إليه) أيضاً (بخلاف من جعلها) أي الحركة (الكون في الحيز الثاني) فإنها إذا جعلت نفس الكون في الحيز الثاني كانت مضادة للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل إليه كما مر (واعلم أن مبناه) أي مبنى ما ذكره من الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج (اتصال الأحياز) في أنفسها (وعدم تفاصلها) إلى أمور لا تنقسم (أصلاً بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزئ وسنتكلم عليه ونستوفي القول فيه) وذلك لأن الجسم إذا كان مركباً من الجواهر الأفراد، فإذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة **ومتحرك** واحد، بل هناك حركات ومتحركات بعد تلك الجواهر، فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد، وإذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا أن جوهراً واحداً **انتقل من جوهر** إلى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعاً، **وليس هناك توسط** بين المبدأ والمنتهى، بل ليس هناك إلاّ الكون في الجوهر الأول وليس بحركة قطعاً، والكون في الجوهر الثاني وهو الحركة المعرفة بالكون الأول في الحيز الثاني، وأما إذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم إذا انتقل من مكان إلى آخر، **فلا بد أن يكون بينهما** امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الأول مبدأ تلك المسافة والمكان الثاني

قوله: **(ومتحركات إلخ)** اعتبار تعدد المتحركات مما يتوقف عليه بيان المذكور ولذا لم يتعرض الجسم متصلاً واحداً.

قوله: **(انتقل من جوهر إلخ)** يكون انتقاله دفعياً من غير توسط مسافة فهو بيان للواقع من أن انتفاء التوسط في صورة انتقال الجوهر الفرد أظهر.

قوله: **(فلا بد أن يكون بينهما)** لأن انتقال الجسم من المكان الأول يكون بزوال انطباق طرفه على حد من المسافة والحدان لا بد أن يكون بينهما حاصل في المسافة فاندفع الشبهة التي أوردها بعض الناظرين على الحركة بمعنى التوسط، وهي أنها تحدث في آن ففي ذلك الآن لا بد أن يكون الجسم في مكان فذلك المكان، إما المكان الأول وأنه محال لأن المكان الأول محل السكون، وإما المكان الثاني وأنه محال أيضاً، لأن المكان الثاني لا يحصل الجسم فيه قطعاً إلاّ

قوله: **(وليس هناك توسط)** بهذا التقرير يعلم أن المراد من بناء الحركة بمعنى التوسط على انتفاء الجزء أنه قد يتحقق الحركة على تقدير ثبوته ولا توسط أصلاً لا أنه لا يتحقق الحركة بمعنى التوسط أصلاً، إذ على تقدير ثبوت الجزء يتحقق الحركة بمعنى التوسط بأن يتصور عدة أجزاء مسافة ويعتبر لها مبدأ ومنتهى والجزء الفرد يتحرك من المبدأ إلى المنتهى.

منتهاها، وتلك المسافة يمكن أنْ يفرض فيها حدود غير منقسمة في امتداد الحركة والمسافة نقطاً كانت أو خطوطاً أو سطوحاً، لا يمكن فرضها متتالية، **وإلا كانت المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ** إما بالفعل أو بالقوة، وذلك محال فالمتحرك فيها له فيما بين مبدئها ومنتهاها حالة مخصوصة شخصية تختلف نسبتها إلى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضة، التي لا يمكن أيضاً فرضها متتالية بل كل آنين مفروضين بينهما زمان يمكن أن يفرض فيه آنات أخر. المعنى (الثاني) للحركة هو (الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها) وهو الحركة بمعنى القطع (ولا وجود لها إلاّ في التوهم) لاستحالة وجودها في الأعيان (إذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها) أي نسبة الحركة **والأظهر** أن يقال : بطل نسبته أي نسبة المتحرك (إلى الجزء الأول منها ضرورة) **فلا يوجد هناك أمر ممتد** من مبدئها إلى منتهاها، **وبعبارة أخرى** المتحرك ما لم يصل إلى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها، وإذا وصل فقد

بعد حصوله في زمان فيكون مسبوقاً بتوسطه ووجه الدفع ظاهر لأن الحصر المذكور ممنوع لأن الجسم متوسط في تلك الحالة بين المكانين حاصل في المسافة المتوسطة بينهما فتدبر.

قوله: **(والأظهر إلخ)** إنما كانت أظهر لأنه اعتبار نسبة الحركة بمعنى التوسط وليس كذلك، فالأظهر اعتبار نسبة المتحرك ممنوع فاندفع ما يتوهم من أنَّ للحركة نسبة إلى المسافة كالمتحرك، بل نسبة باعتبار الحركة فأظهرية اعتبار نسبة المتحرك ممنوع.

قوله: **(وبعبارة أخرى إلخ)** أشار بذلك إلى أنَّ مآل الوجهين واحد وهو أنها غير مجتمع الأجزاء فلا يمكن وجودها.

قوله: **(وإلاّ كانت المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ)** لزوم تركب المسافة من الأجزاء الغير المتجزئة ليس باعتبار اشتمال التتالي على ثبوت النقطة مثلاً، إذ لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجوهر الفرد، إنما يلزم ذلك أنَّ لو كان حولها حلولاً سريانياً، بل ذلك اللزوم من خصوصية التتالي كما أشرنا إليه في مباحث الزمان، وذلك لأن المتحرك من نقطة على تقدير تتالي النقطة مثلاً إذا وصل إلى ثالثة يقطع بحركته نقطة، فلا بد أنْ يقطع من الجوهر أيضاً جزءاً غير منقسم دفعاً للتحكم فيلزم الجزء، هذا وقد يقال : يلزم على تقدير التتالي أنْ لا يكون هناك مسافة ممتدة لأنَّ اتصال غير ذي المقدار بمثله لا يكون إلاّ بالانطباق بالكلية، وإلا يلزم كونه ذا مقدار بوجه ما كما نص عليه الرئيس، فليتأمل.

قوله: **(فلا يوجد هناك أمر ممتد إلخ)** إذ لو وجد لوجد نسبته في زمان وجوده.

قوله: **(وبعبارة أخرى إلخ)** قد يناقش بأنَّ الظاهر من قوله : وبعبارة أخرى أن يكون مؤداه هو مؤدى قوله : إذ عند الحصول إلخ، وليس كذلك لأن قوله : فإنْ قلت إلخ، إنما يرد على العبارة الثانية دون الأولى، إذ قد صرح فيه بأن نسبة المتحرك إلى الجزء الأول بطلت عند حصوله في الجزء الثاني.

انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج أصلاً **فإنْ، قلت: إذا وصل إلى المنتهى فالحركة** اتصفت حال الوصول بأنها وجدت في جميع ذلك الزمان، لا في شيء من أجزائه، **قلت**: حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول، **لأنَّ الحاصل في الجزء** الأول من الزمان لا بدَّ أنْ يكون مغايراً لما يحصل في الجزء الثاني لامتناع أنْ يكون الموجود عين المعدوم، فيكون هناك أشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالاً حقيقياً لامتناع أنْ يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلاً دفعة لا تدريجاً، فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج (نعم) لها وجود في الذهن **فإنه (لما ارتسم نسبته)** أي نسبة المتحرك (إلى الجزء الثاني) الذي أدركه (في الخيال قبل أن تزول نسبته إلى) الجزء (الأول) الذي ترك (عنه) أي عن الخيال (يتخيل أمر ممتد) يعني أن للمتحرك نسبة إلى المكان الذي تحركه، ونسبة إلى المكان الذي أدركه، فإذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الأول، وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه في المكان الثاني،

قوله: (فإنْ قلت إلخ) هذا السؤال وارد على الوجه الأول أيضاً بأدنى تغير بأن يقال: اللازم من ذلك الوجه أن لا تكون موجودة بين الحصول في الحيز الأول والثاني، لا أنْ تكون موجودة أصلاً لجواز واحد بالاعتبار فإنه باعتبار حصوله منه في زمان واحد آخر جزء منه بالتدريج وإنْ كان في الحقيقة حصول أشياء متعددة.

قوله: (لأن الحاصل في الجزء إلخ) هذا إنما يتم لو كان للزمان أجزاء خارجية فتعدد الحصول فيه بحسب تعددها، أما إذا كان الزمان متصلاً واحداً فهناك حصول واحد غير قادر بالذات والزمان إذا فرض العقل انقسامه حصل حصولان يحكم العقل بامتناع اجتماعهما لو وجدا في الخارج كما في الزمان.

قوله: (وإذا وصل فقد انقطعت الحركة) قيل: الحركة بمعنى القطع يوجد في زمان يحده آنان: آن الحصول في المبدأ وآن الوصول إلى المنتهى، فإنْ قلت: الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول إلى المنتهى ولا حال الوصول إليه لما ذكره آنفاً ولا بعده، وهو ظاهر قلنا: إنْ أردت بقولك: قبل الوصول إلى المنتهى آناً قبل آن الوصول إلى المنتهى فالترديد غير حاصل، وإنْ أردت أعم من أنْ يكون آناً أو زماناً تختار أنها تتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول إلى المنتهى لأنه حده ونهايته وأنت خبير بأنّ قول الشارح: قلت: حصول الشيء الواحد يدفعه.

قوله: (فإنه لما ارتسم نسبته إلخ) قال الشارح في حواشي حكمة العين، يتصور حصول أمر ممتد من أول المسافة إلى آخرها في الذهن بوجهين أحدهما، أنْ يقال: إن أحدى الصورتين اتصلت بالأخرى فيحصل أمر ممتد منهما يشبه اتصال الماء بالماء، وصيرورتهما أمراً ممتداً واحداً والثاني أنْ يقال: حصولهما معاً صار معداً للذهن بحصول أمر ممتد فيه.

فقد اجتمعت الصورتان في الخيال **فيشعر الذهن** بالصورتين معاً على أنهما شيء واحد ممتد (كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة) أمر ممتد (في الحس المشترك فيرى) لذلك (خطأ أو دائرة) كما مر في صدر الكتاب في مباحث أغلاط الحس، وإنما لم تكن الحركة بمعنى القطع مرئية مثلهما لأنَّ اجتماع الصور فيها إنما هو في الخيال لا في الحس المشترك (وأنت تعلم من هذا) الذي ذكرناه في تحقيق الحركة معنى القطع وتصويرها (أنَّ قبولها للزيادة والنقصان والتقدم والانقسام لا يمنع أن يكون) هي أمراً (وهمياً) لأنَّ قبولها لهذه الأمور، إنما هو بحسب التوهم، فإنَّ الأمر الممتد الموهوم يتصف بها قطعاً (فلا يتم دليل إثبات الزمان) وذلك إما لأنَّ العمدة في إثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام كما مر، ويجوز أن يكون قبوله لها في التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه أمراً وهمياً، وإما لأنَّ الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم، فإذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها أيضاً وجود، فيكون هذا معارضاً لأدلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها، وهو المراد بعدم تمامها، وقد سلف منافي مباحث الزمان تحقيق أن الموجود من الحركة والزمان أمر لا ينقسم في امتداد المسافة وأنهما يرسمان في الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع إليه.

[المقصد الثالث: وقع الحركة من المقولات وتغيراتها]

(فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم) ذهب جماعة إلى أنَّ معنى وقوع الحركة في مقولة هو أن تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال إلى حال على سبيل التدريج، فتكون تلك المقولة **هي الموضوع الحقيقي** لتلك الحركة، سواء قلنا: إنَّ الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض، وعلى سبيل التبع أو لم نقل وهو باطل لأن التسود مثلاً ليس هو أن ذات السواد يشتد، **لأنَّ ذلك السواد إن عدم عند الاشتداد، فليس فيه اشتداد قطعاً**، وإنْ بقي ولم تحدث فيه صفة

قوله: (فيشعر الذهن إلخ) بحسب اتصال إحدى الصورتين بالأخرى ويجوز أنْ يكون حصول الصورة الثانية بدون زوال معدن الفيضان أمر ممتد فصل واحد في نفسه.

قوله: (وهي الموضوع الحقيقي) أي المتصف به بالذات فتكون الظرفية في قولهم: الحركة في كذا كما في قولهم: السواد في الجسم ظرفية المحل للحال.

قوله: (إن عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعاً) قيل عليه: الاشتداد في جنس السواد وهو موجود والمعدوم نوعه السابق فلا محذور، وجوابه أنَّ المفروض أن يبقى الموضع بشخصه،

زائدة، فلا اشتداد فيه أيضاً وإنْ حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد، **بل في صفته والمفروض خلافه**، وذهب آخرون إلى أن معنى وقوعها في مقولة هو **أن تلك المقولة** جنس لتلك الحركة قالوا: إن من الأين ما هو قادر ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع، فالسيال من كل جنس من هذه الأجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعاً من ذلك الجنس، وهو أيضاً باطل إذ لا معنى للحركة إلاّ تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج، ولا شك أنَّ التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لأنَّ التبدل حالة نسبية إضافية، والمتبدل ليس كذلك، فإذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنساً للتبدل الواقع فيها، **والصواب أنَّ معنى وقوعها** فيها هو **أنَّ الموضوع** يتحرك من نوع لتلك المقولة إلى نوع آخر منها أو من صنف إلى صنف أو من فرد إلى فرد (وهي) أي المقولات التي تقع فيها الحركة (أربع:) كما هو المشهور (الأولى الكم وهو) أي وقوع الحركة فيه (على أربعة أوجه) لأنَّ الحركة في الكم إما بطريق الازدياد أو بطريق الانتقاص،

قوله: (**لأن ذلك السواد إلخ**) أي السواد الذي فرض متحركاً سواء كان الحركة من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف، أو من فرد إلى فرد، وما قيل: إنّ جنس السواد باق هو يشتد والمعدوم نوعه أو النوع باق وهو يشتد والمعدوم فرده فوهم لامتناع بقاء حصة الجنس أو النوع مع انعدام الفرد.

قوله: (**بل صفته إلخ**) أي بل التبدل في صفته بأن حدثت بعد ما لم تكن حادثة فيه أوجدت صفة ما لم يكن ليس حركة.

قوله: (**أنَّ تلك المقولة**) فانظر فيه ظرفية العام للخاص.

قوله: (**إنَّ الموضوع إلخ**) فالمقولة مسافة الحركة وهو الظاهر من الظرفية.

كما يتبادر من قوله: بعينها وقوله: متغير من حال إلى حال إذ لا شك في لزوم بقاء الموضوع بعينه في الحالين في جميع الحركات، فبقاء جنس الموضوع وتبدل أنواعه مناف له قطعاً.

قوله: (**والمفروض خلافه**) قيل: لا نسلم لزوم خلاف المفروض إذ معنى الحركة في المقولة على الفرض المذكور أنْ يكون نفس المقولة باقية بعينها ومتغيرة من حال إلى حال، وهذا المعنى متحقق في الصورة الثالثة فليس فيها خلاف المفروض، وجوابه أنّ المراد من المفروض هو الحركة في الكيف إذ معناه المتبادر منه على قياس الحركة في الأين هو الانتقال من كيف إلى كيف فبقاء الكيف وتغير حاله ينافي هذا الغرض.

قوله: (**والصواب أن معنى وقوعها إلخ**) سيأتي تحقيق هذا في بحث الحركة في الأين وستكلم عليه هناك إن شاء الله تعالى.

والأول إما أنْ يكون بانضمام شيء أو لا، والثاني إما أن يكون بانفصال شيء أو لا (الأول: التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم إليه جسم آخر ويثبته) أي يدل على ثبوته (أن الماء إذا انجمد صغر حجمه وإذا ذاب عاد إلى حجمه الأول فبين) أي ظاهر مكشوف (أنه لم يكن انفصل عنه جزء) حيث صغر حجمه (ثم عاد) ذلك الجزء أو ما يساويه إليه حين عاد هو إلى حجمه الأول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه (**وأيضاً فالقارورة**) الضيقة الرأس (تكب على الماد فلا يدخلها) أصلاً (فإذا مصت مصاً قوياً) وسد رأسها بالأصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج (ثم كبت عليه دخلها) وبهذا الطريق يملؤون الرشاشات الطويلة الأعناق الضيقة المنافذ جداً بماء الورد (وما ذلك) الدخول (لخلاء حدث فيها) بأن يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خالياً (لامتناعه) على رأيهم (بل لأن المص) أخرج بعض الهواء و(أحدث في الهواء) الباقي (تخلخلاً فكبر حجمه) بحيث شغل مكان الخارج أيضاً (ثم أوجد فيه) أي في ذلك الهواء المتخلخل (البرد) الذي في الماء (تكاثفاً فصغر حجمه) **أو عاد بطبعه** إلى مقداره الذي كان له قبل المص (فدخل فيه) أي في ذلك الزجاج (الماء ضرورة امتناع الخلاء) فثبت هاهنا التخلخل والتكاثف معاً أيضاً (فهذا) الذي ذكرناه في إثبات التخلخل (يعطي) ويثبت (آنيته) وتحققه، ولا يفيد العلم بعلته (وأما لميتة) أي لمية إمكانه وصحته كما ستعرفه (فهو أن الهيولى **ليس لها في ذاتها مقدار**) وما لا مقدار له في حد ذاته **كان نسبته إلى المقادير كلها** على سواء (فقد

قوله: (ليس لها في ذاتها مقدار) بناء على ما تقرر في محله أن الهيولى في نفسها ليس بمتصل ولا منفصل ولا واحد ولا متعدد، والمقدار تابع للاتصال الجوهري أعني الصورة الجسمية في نفسها ليس له مقدار أصلاً، فما قيل بانه يجوز أن لا يكون لها مقدار شخص في نفسها فلا ينافي أنْ يختص بدرجة من المقادير، وأجيب بأنه لا يضر لأن الهيولى إذا لم يقض

قوله: (وأيضاً فالقارورة إلخ) وأيضاً الآنية إذا ملئت وسد رأسها وغليت فعند الغليان تنصدع الآنية، وما ذلك إلاّ لأن الغليان يفيد تخلخلاً في الماء وازدياداً في حجمه بحيث لا تسعه الآنية فتنصدع.

قوله: (أو عاد بطبعه إلخ) يرد على ما ذكره المصنف أنه يقتضي أن لو كبت على الماء الحار لم يدخلها لعدم البرد الموجب للتكاثف، فأورد الشارح المحقق قوله: أو عاد بطبعه إلخ دفعاً للسؤال عن أصل المسألة.

قوله: (كان نسبته إلى المقادير كلها) إن قيل: مرادهم بأن الهيولى لا مقدار لها في نفسها

تكون) الهيولى (في بعض الأشياء) كما في العناصر (قابلة للمقادير المختلفة تتوارد) تلك المقادير (عليها بحسب ما يعدها) من الأسباب الخارجة عن ذاتها (لذلك) الوارد عليها من تلك المقادير المختلة فإذا ورد عليها مقدار أكبر مما كان لها ثبت التخلخل، وإذا ورد ما هو أصغر منه ثبت التكاثف (ولا يلزم) من كون الهيولى لا مقدار لها في ذاتها (أن يكون الكل كذلك) أي أن يكون كل الأجسام بحيث تتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل (لجواز أن يختص البعض) من الأجسام (بمقدار معين) لا يتعداه إلى غيره (لأسباب منفصلة) تقتضي اختصاصه بذلك المقدار (أو) يختص البعض بمقدار معين (لأن مادته لا تقبل إلاّ ذلك) المقدار المعين (كما هو رأيهم في الأفلاك) فإن كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الآخر، وكل مادة منها لا تقبل إلاّ مقداراً مخصوصاً عند بعضهم، ولما كان القول بأن مادة الأفلاك لا تقبل إلاّ مقداراً معيناً ينافي القول بأن الهيولى لا مقدار لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته إلى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله: (وبالجملة فهذا) الذي ذكرناه من حال الهيولى (مصحح) للتخلخل والتكاثف (ولا يلزم من تحققه) أي من تحقق المصحح (تحقق الأثر) حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في جميع الأجسام، بل يجوز أن يكون مع المصحح مانع يمتنع به تحقق الأثر كالصور النوعية في الأجسام الفلكية، فإن كل واحدة منها تقتضي لزومها لهيولاها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية في الأجسام العنصرية، فإن الجزء ما دام جزءاً يسستحيل أن يكون مقداره مساوياً لمقدار كله، أما إذا انفصل أمكن أن يتصف بمقدار الكل، ولا يجوز الانفصال في أجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر **فيتجه عليهم** تجوير. أن تكون قطرة من البحر حال انفصالها عنه **قابلة لمقدار**

مقداراً شخصياً يكون نسبتها إلى أشخاص تلك الدرجة متساوية فيلزم جواز تبدلها على هيولى الفلك مع بطلانه عندهم كله ناشئ من عدم الاطلاع على مقالهم أن مادة الفلك لا تقبل إلاّ مقداراً معيناً بناء على أنها لا تقبل إلاّ صورة نوعية معينة وتلك الصورة المعينة تقتضي مقداراً معيناً فلا منافاة بين القولين .

انه لا مقدار لها شخصياً في نفسها فلا ينافي أن يخص بدرجة من درجات المقادير، قلنا: هذا لا يضر إذ الهيولى إذا لم يقتض مقداراً شخصياً في نفسها يكون نسبتها إلى أشخاص تلك الدرجة المقتضاة مساوية، فلزم جواز تبدلها على هيولى الفلك مع بطلانه عندهم فيضطر إلى القول بأن صورته النوعية مانعة.

قوله: (فيتجه عليهم إلخ) ولا يدفعه ما يقال بعد تسليم استحالة ذلك أن انتقاء الجسم

كلية البحر. الوجه (الثاني: التكاثف وهو ضد التخلخل) يعني أنه انتقاص حجم الجسم من غير أن ينفصل عنه جزء، وقد مر ما يدل على آنيته ولميته (واعلم أنهما) أي التخلخل والتكاثف المذكورين في الحركة الكمية (غير الانفشاش وهو أنْ تتباعد الأجزاء) بعضها عن بعض (ويدخلها الهواء) أو جسم آخر غريب كالقطن المنفوش (وغير الاندماج وهو ضده) فهو أنْ تتقارب الأجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه (وإن كان يطلق عليهما الاسم) أي يطلق اسم التخلخل على الانفشاش، واسم التكاثف على الاندماج (باشتراك اللفظ فإنَّ هذين) أي الانفشاش والاندماج (من مقولة الوضع) فإن الأجزاء بسبب حركتها الأينية إلى التباعد والتقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها إلى بعض (وقد يطلق) اسم التخلخل (على الرقة) أي رقة القوام (و) اسم التكاثف (على الثخانة وهو) أي المذكور أعني التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة (من باب الكيف) فلكل واحد منهما ثلاثة معان: اثنان منها من مقولتي الكيف والوضع، وواحد منها حركة في مقولة الكم. الوجه (الثالث: النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم إليه ويداخله في جميع الأقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم) أما السمن فإنه **على ما قيل** ليس في جميع الأقطار **إذ لا يزداد به الطول**، وأما

قوله: (قابلة المقدار كلية البحر) قالوا: لا استحالة في ذلك أو أفاد إليه البرهان ومجرد الاستبعاد الوهمي لا ينفع.

قوله: (على ما قيل إلخ) إشارة إلى أنَّ الزيادة في الطول متحققة إلاَّ أنها غير محسوسة.

قوله: (لا يزداد به الطول) أي زيادة ظاهرة كزيادة العرض والعمق، وإلاَّ فالسمن يزيد في جانب الرأس والقدم قابلاً غير محسوس، وبعضهم قالوا: المراد زيادة في جميع أقطار الأجزاء الأصلية، والسمن لا يزيد في أقطار الأجزاء الأصلية ولذا يجتمع النمو مع الهزال لكن على هذا يلزم استدراك اعتبار قيد الجمع إذ السمن لا يزيد في قطرين بل أقطار الأجزاء الأصلية.

من مقداره يكون لا محالة لقاسر، فجاز أن يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه، وذلك لأن حاصل الاعتراض، لزوم تجويز قابلية القطرة حال الانفصال بمقدار كلية البحر مع استحالتها لا اتصافها بالفعل، بذلك المقدار ولا يقدح في هذه القابلية التي ادعي بطلانها وجود المانع عن نفس الاتصاف هذا وقد يقال في الجواب: يجوز أنْ يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وإنْ تساوت نسبتها إلى خصوصيات تلك الدرجة كما أشرنا إليه آنفاً.

قوله: (إذ لا يزداد به الطول) رد هذا بأن السمن قد يعم جميع الأجزاء حتى الرأس والقدم فيزيد في الطول أيضاً وقد يقال: المراد بالأقطار هو أقطار الأجزاء الأصلية التي هي العظام لا الأجزاء [illegible] لأن [illegible] النمو النمو على الأعضاء الأصلية، ولهذا يجتمع النمو مع الهزال مع أنَّ الهزال

الورم فليس على نسبة طبيعية. الوجه (الرابع: الذبول) وهو (عكسه) أي عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الأقطار على نسبة طبيعية، قال الإمام الرازي: قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال والفرق أنّ الواقف في النمو قد يسمن، كما أنّ المتزايد في النمو قد يهزل، وتحقيقه **أنّ الزيادة إذا أحدثت المنافذ** في الأجزاء الأصلية، ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت الأجزاء الأصلية إلى جميع الأقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك النمو، وأما الشيخ إذا صار سميناً فإنّ أجزاءه الأصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها، فلذلك لا تتحرك أعضاؤه الأصلية إلى الزيادة، فلا يكون نامياً لكن لحمه يتحرك إلى الزيادة، فيكون ذلك نمواً في اللحم، إلاّ أنّ اسم النمو مخصوص بحركة الأعضاء الأصلية قال: والمشهور أنّ النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي، فإن الأجزاء الأصلية والزائدة في المغتذى باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه، نعم ربما تحرك كل واحد منها **في أينه أو وضعه أو كيفه**، لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد أجيب عنه بأنّ الأجزاء الأصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الأجزاء الزائدة في منافذها، وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله، وإنكار هذا مكابرة أقول إن كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالأصلية على وجه يصير به المجموع متصلاً واحداً في نفسه، **فالصواب ما قاله المجيب**، فالقول ما قاله الإمام واعلم أنه إذا

قوله: (**أنّ الزيادة**) أي الزيادة الحاصلة بسبب ورود القدر الزائد على قدر ما يتخلل.

قوله: (**إذا حدثت المنافذ**) بسبب كثرة الرطوبة في الجسم المعين والحرارة.

قوله: (**في أينه أو وضعه أو كيفه**) فإنّ الحركة الأينية تستلزم تبدل القوام لأنّ الأجزاء القوامية تشبهت بطبيعة الأجزاء الأصلية في القوام واللون تحركت في الكيف أيضاً فكلمة أو لمنع الخلو.

قوله: (**فالصواب ما قاله المجيب**) لأنه تحقق تغير الأجزاء الأصلية في المقدار تدريجاً والمتحرك في باقي الحالتين بشخصه بناء على ان الأجزاء الغذائية غير معتبر في التشخص، وإلاّ لزم انعدام الشخص آناً فآناً، فليس هذا من قبيل انضمام ماء بماء وصيرورتهما متصلاً واحداً مع

يمنع الازدياد في الأجزاء اللحمية، وحينئذ يخرج السمن بقيد الأقطار سواء اعتبر في السمن ازدياد في الطول أيضاً أم لا، إذ ليس الازدياد به في أقطار الأجزاء الأصلية أعني العظام، فتأمل.

قوله: (**فالصواب ما قاله المجيب**) فيه نظر لأنّ المجموع الثاني المتقدر بعينه متقدر بمقدارين في زمانين، أو لا يرى أنّ الماء القليل إذا ضم إليه ماء آخر فإنهما يصيران شيئاً واحداً مع

عد النمو والذبول من الحركات الكمية، **فالوجه أنْ يعد** السمن والهزال منها أيضاً [الثانية] من المقولات التي تقع فيها الحركة (الكيف وتسمى الحركة فيه) بحسب الاصطلاح (استحالة كما يتسود العنب ويتسخن الماء) فقد انتقل الجسم من كيفية إلى أخرى على سبيل التدريج، فلا بد هاهنا من أمرين أحدهما انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى، وثانيهما أنَّ لا يكون ذلك الانتقال دفعة، بل تدريجاً (ومن الناس من أنكر ذلك) أي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى فالحار عنده لا يصير بارداً ولا البارد حاراً (وزعم أن ذلك) الذي يدرك من انقلاب أحدهما إلى الآخر بشهادة الحس ليس تغيراً وانقلاباً في الكيفية، **بل هو** (**كمون**) **واستتار** (لأجزاء كانت متصفة بالصفة الأولى) كالبرودة مثلاً (وبروز) وظهور (لأجزاء كانت متصفة بالصفة الأخرى) كالحرارة مثلاً (وهما) أي هذان القسمان من الأجزاء أعني المتصفة بالصفة الأولى والمتصفة بالصفة الأخرى (موجودان فيه) أي في ذلك الجسم (دائماً إلا أن ما يبرز منها) أي من تلك الأجزاء (يحس بها) وبكيفيتها (وما كمن) منها (لا يحس بها) وبكيفيتها وهؤلاء أعني أصحاب الكمون والبروز زعموا أنَّ **الأجسام** لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف، بل كل جسم فإنه مختلط **من جميع الطبائع المختلفة**، لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر، فإذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوباً فيه، فإنه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر، وتوسلوا بذلك إلى إنكار الاستحالة وإنكار الكون والفساد (وهذا) القول (باطل وإلا لكانت الأجزاء

عدم الحركة في الكم على ما وهم بخلاف ما إذا لم يصر المجموع متصلاً واحداً في نفسه، بل إذا كان انضمام أجزاء بأجزاء مع ربوط المفاصل.

قوله: (**فالوجه أنْ يعد إلخ**) فعده العلامة في شرح القانون منها وعبارة كتاب النجاة أيضاً تشير إلى ذلك، ولعل القوم إنما تركوا ذكرهما لأنَّ مقصودهم بيان وقوع الأقسام الأربعة للحركة الحاصلة بالحصر العقلي في الكمية لا تعداد أفرادها.

قوله: (**بل كمون واستتار**) أشار بالعطف إلى أنَّ معنى الكمون انحصار الأجزاء في باطن الجسم لا بمداخلة فإن تداخل الجوهرين باطل.

قوله: (**أنَّ الأجسام**) أي العنصرية.

قوله: (**من جميع الطبائع المختلفة**) أي الطبائع الأربعة.

أنهما متقدران بالمقدارين في الحالتين، فلم يكن هناك حركة لمقدار وإنما يكون لو كان موضوع واحد بعينه متقدراً بالمقدار الثاني غير المجموع الأول المتقدر بالمقدار الأول بالضرورة، فلم يكن المتقدر متصلاً في نفسه كما عند الحس وليس فيه حركة في المقدار أصلاً.

الحارة كامنة في الماء البارد) جداً (بل وفي الجمد) أيضاً (وأنه ضروري البطلان ومع ذلك) تنبهك على بطلانه، ونقول: إنْ صح كمون الأجزاء الحارة في الماء البارد (فمن أدخل يده فيه كان يجب أنْ يحس بحره) أي بحر باطنه (**أو يقل برده**) بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل، إذ ربما يجد باطنه أبرد من ظاهره (وأيضاً فإنَّ شرراً إذا صادف جبلاً من كبريت صير كله ناراً) مشاهدة (ونعلم بالضرورة بأنَّ ذلك) الذي نشاهده فيه من النار (كله لمن يكن كامناً فيه) كيف ولو كان في ذلك الجبل بعض من تلك الأجزاء النارية لا حرقته، فوجب أنْ يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكمون، **وذهب جماعة** من القائلين بالتخليط **إلى أنَّ الحار مثلاً، إذا صار بارداً** فقد فارقه الأجزاء الحارة، ومنهم من قال: الجسم إنما يصير حاراً بدخول أجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال: ينقلب بعض أجزائه ناراً ويختلط بالأجزاء المائية، فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة **وهذه الأقوال أيضاً باطلة**، كما لا يشتبه على ذي فطنة، وحينئذ فقد صح انتقال الأجسام من كيفية إلى

قوله: (**وذهب جماعة إلخ**) ووجه الضبط أنَّ ما نرى خارجاً بعد أنْ لم يكن إما لمحافظة أجزاء نارية، أو لمخالطتها فتلك النارية إما أنْ يرد عليه من خارج، فإما أن حدثت الآن أو كانت موجودة كامنة فظهرت، والاستحالة مذهب جمهور الحكماء وباقي الاحتمالات ذهب إلى كل واحد منها طائفة من أصحاب الخليط القائلين بأن كل جسم مختلط من جميع الطبائع الأربعة، وليس المراد أن هاهنا ما سيجيء وهو الخليط من كل شيء جسم وحيز وغير ذلك.

قوله: (**إلى أنَّ الحار مثلاً إذا صار بارداً إلخ**) وكذلك إنما يصير بارداً بدخول أجزاء باردة فيه من خارج.

قوله: (**وهذه الأقوال أيضاً باطلة**) أما الأول فلانه يلزم من ذلك أنْ لا يصير الجسم الذي صار بارداً بعد ذلك حاراً لأن الأجزاء النارية قد فارقته سابقاً، وأما الثاني فلأنَّ شرراً إذا صادف جبلاً من كبريت يصير بارداً مع عدم دخول الأجزاء النارية عل قدره، وأما الثالث فلأنَّ أجزاء الكل أطلق

قوله: (**أو يقل برده**) في بعض النسخ يقل على صيغة المضارع وبرده فاعله ورابط الخبر بالمبتدأ محذوف أي عنده، وفي بعضها يقل على أنَّ القل بوزن الكل مصدر مضاف إلى فاعله ومعطوف على بحره ثم إن ما ذكره تنبيه على حكم ضروري فلا يقدح ما يقال: يجوز أنْ يكون الأجزاء الحارة كامنة في الباردة التي غلبت على الحارة بحيث لا يدرك، وأما إدراك باطنه أبرد، فيجوز أنْ يكون لأجل أنَّ الظاهر بسبب انعكاس الأشعة المسخنة مائل إلى الحرارة.

قوله: (**وهذه الأقوال أيضاً باطلة**) يبطل الأول بمشاهدة الماء على حاله، والثاني بلزوم إطفاء الماء لتلك الأجزاء النارية، والثالث بلزوم الانطفاء ببرد الماء ورطوبته أو مفارقة النارية صاعدة بطبعها، على أنَّ الماء لا يصير ناراً إلاّ بعد صيرورته هواء كما ستعرفه في بحث الكون والفساد وحينئذ يتصعد بطريق البخار.

أخرى، وأما إن ذلك الانتقال بالتدريج، فكأنهم قنعوا فيه بما يحس به من انتقال الماء إلى السخونة يسيراً يسيراً (الثالثة:) من تلك المقولات (الوضع كحركة الفلك على نفسه فإنه لا يخرج) بهذه الحركة (عن مكان إلى مكان) لتكون حركته أينية (و) لكن (يتبدل بها وضعه) لأنه يتغير بها نسبة أجزائه إلى أمور خارجة عنه، **إما حاوية وإما محوية**، وإذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها، وهي الوضع وكلام ابن سينا يوهم أنه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء، وليس الأمر كذلك فإنَّ الفارابي قال في عيون المسائل: حركات الأفلاك دورية وضعية (وفي حركة كل جزء منه) أي من الفلك حركة مكانية (نظر) وتأمل (فمنهم من قال: لا جزء له بالفعل) بل بالفرض (فكيف يتحرك) في الخارج ما لا وجود له فيه (بل ذلك) أي تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضاً (أمر موهوم ومنهم من قال: بتبادل النصفين الأعلى والأسفل وتغير نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجة) أو المحوية (مع عدم حركتها غير معقول) لأن مبدأ هذا التبادل والتغير قائم بتلك الأجزاء، لا بالأمور الخارجة عنها (**فعليك بالتأمل**) حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين، **فإنْ قلت: إذا كان كل واحد من أجزائه متحركاً حركة مكانية على القول الثاني** لزم أنْ يكون الفلك أيضاً متحركاً حركة مكانية. قلت: ليس يلزم من تحرك الأجزاء عن أمكنتها وأينها أنْ يكون مجموعها كذلك، **وأما الكواكب** فيه متحركة حركة أينية على القول بأنْ المكان هو البعد وتطلق الاستدارة على حركتها، كما تطلق على حركة من

عليه تسامحاً والأولى ما في عبارة الشفاء اختصاص أجزاء المفروض بجهة مفروضة، ولولا عبارة الشارح فيما سيأتي صريحه في إثبات الحيز للحيز لقلنا: إنّ لفظ الجوهر هاهنا تصحيف لفظ الجزء.

قوله: (إما حاوية وإما محوية) على سبيل منع الخلو.

قوله: (فعليك بالتأمل) لا يخفى أنَّ الأجزاء الفرضية محققة الفرضية محققة الذوات في نفس الأمر، وإنْ كان وصف الجزئية بالفرض لعدم المفصل وتحقق ذواتها في نفس الأمر يكفي في اتصافها بالحركة فيها، ويؤيده أنْ الطبيعيين استدلوا على أنَّ في الفلك مبدأ ميل مستدير بأنَّ أجزاءه الفرضية متساوية في الماهية، فلا يكون اختصاص البعض بحيز أولى من العكس فيتبدل أحيازها وذلك بالحركة المستديرة كما سيأتي تفصيله.

قوله: (فإنْ قلت: إذا كان كل واحد من أجزائه متحركاً حركة مكانية على القول الثاني) لانزاع في أنَّ القطبين لا يتحركان أصلاً وعدم الاستثناء لشهرة أمرها.

قوله: (وأما الكواكب) وكذا أفلاك التدويرات.

يطوف حول شيء مع أنها حركة مكانية يتبدل بها أمكنته بلا شبهة. (الرابعة:) من تلك المقولات (الأين وهو) أي التحرك في الأين (النقلة التي يسميها المتكلم حركة) فإن المتكلمين إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الأينية المسماة بالنقلة، وهي المتبادرة في استعمالات أهل اللغة أيضاً، وقد تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية، ثم إن في الحركة شبهة عامة، وهي أن يقال: المتحرك في الأين إن كان له من مبدأ المسافة إلى منتهاها أين واحد فليس متحركاً في الأين، بل هو ساكن مستقر على أين واحد، وإن كان له أيون متعددة فإما أن يستقر على واحد من تلك الأيون في أكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته، وإما أن لا يستقر فلا يكون في كل أين إلاّ آن واحد ولا شك أن تلك الأيون الآنية متعاقبة متتالية، إذ لو كانت متفاصلة بزمان، ولم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الأيون لزم انقطاع تلك الحركة الأينية، وإذا كانت تلك الأيون متعاقبة كانت الآنات متتالية وهو باطل عندهم، وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية، ولا مخلص عنها إلاّ بأن يقال للمتحرك في الأين من مبدأ المسافة إلى منتهاها أين واحد مستمر هو كونه متوسطاً بين المبدأ والمنتهى، لكنه غير مستقر بل تختلف نسبته إلى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها، وكما أن حدود المسافة تتعدد بالفرض كذلك تتعدد الأيون بحسب الفرض، وكما أنه لا يمكن أن يفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة أصلاً، كذلك لا يمكن أن يفرض في ذلك الأين المستمر أينان متصلان، بل كل أينين مفروضين في ذلك الأين المستمر يمكن أن يفرض بينهما أيون أخر، كما أن نقطتين مفروضتين على خط يمكن أن يفرض بينهما نقط أخرى فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكناً، وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة

....

قوله: (وإن كان له أيون متعددة فإما أن يستقر إلخ) وأيضاً تلك الأيون إما غير متناهية ويبطله الانحصار بين الحاصرين وإما متناهية ويبطله لزوم تناهي أجزاء المسافة مع أنه باطل عندهم.

قوله: (وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة) فيه بحث لأن المراد بالكيفية الواحدة إن كان واحدة نوعية لم يفد لأن الشبهة بالنظر إلى الكيفيات الشخصية بحالها، وإن أراد الواحدة الشخصية كما نقل عنه رحمه الله تعالى فمما يأباه العقل، إذ القول بأن للمتحرك في الألوان لوناً واحداً من أول الحركة إلى آخرها مما يأباه الضرورة الحسية ألا يرى أنهم عدوا الحركة من السواد إلى الصفرة إلى الخضرة إلى النيلية إلى البياض حركة واحدة، مع أن

غير قارة، ففي كل آن يفرض يكون له فيه كيفية أخرى مفروضة ولا يمكن أنْ يفرض في تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان، بل كل كيفيتين يفرض فيها يمكن أنْ يفرض فيما بينهما كيفيات أخر، كما أنَّ كل آنين يفرض في الزمان يمكن أن يفرض بينهما آنات أخر فلا يلزم شيء من المحذورات (وباقي المقولات لا يقع فيها حركة أما الجوهر فلا شك أنه تتبدل صورته) بصورة أخرى لكن هذا التبدل دفعي لا تدريجي كما سيأتي فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر (ومنعه) أي منع تبدل الصورة (بعض المتكلمين). وقال: لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها إنما هو في كيفياتها دون صورها فأنكر الكون (وسلم الاستحالة وهو) أي ذلك البعض (من قال: العنصر واحد) وذلك الواحد (إما النار والباقية) من العناصر، إنما حصلت من النار (بالتكاثف) أعني غلظ القوام على مراتب متفاوتة فإنَّ الهواء كثيف بالقياس إلى النار والماء أكثف منه والأرض أكثف من الماء (أو الأرض والباقية) تكونت منها (بالتخلخل) أي برقة القوام (أو هو) أي ذلك الواحد (متوسط) بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط أما الماء أو الهواء (والبواقي) تكونت منه (بالتكاثف والتخلخل) معافان فرض أنه الماء كان حصول الأرض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل، وإنْ فرض أنه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف (والطبيعة) العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي هو الأصل (محفوظة) ثابتة (في الأحوال كلها) أي في جميع مراتب التكاثف

....

اختلاف هذه الأمور بالشخص بل بالنوع اتفاقي بل ضروري، وأيضاً كيف يدعي هذا في الحركة في المبادئ التي هي من باب الحركة في الكيفيات النفسانية، مع أنَّ العلم عندهم هو الصورة الحاصلة وهي عين ذاتها في الماهية، فالقول بأن العلم بالجنس والفصل كيفية واحدة غير قارة كما في سائر الكيفيات مما لا يعقل أصلاً، اللهم إلاَّ أنْ يقال: الانتقالات الواقعة في المبادئ ليست من قبيل الحركة وما صرحوا من كونها حركة في الكيفيات النفسانية، فمن باب التشبيه إلاَّ أنَّ الظاهر من كلامهم خلافه والحق ما نقل عن الشارح أنَّ المراد بالكيفية الواحدة الواحدة الشخصية، وأنه لا شك في تجنب العقل عن قبول هذا الكلام.

قوله: (ففي كل آنْ يفرض يكون له كيفية أخرى مفروضة) أي نوع من الكيفية كما صرح به الشارح في حواشي حكمة العين لكن فيه تأمل لأنه مع بقاء الكيفية الشخصية لا يمكن تبدل النوعيات ولو فرضاً لأن اختلاف نسب الشخص لا يجعله مختلفاً نوعاً، واعلم أنه لا يلزم من هذا التبدل الآني أنْ يكون كوناً وفساداً، لأنهما حصول صورة جوهرية وزوال أخرى لا حصول عرض وزوال آخر.

والتخلخل، فلا تبدل في الصور أصلاً، بل في الكيفيات (وأبطله) أي قول ذلك البعض. (ابن سينا بوجهين: الأول:) أنه (مبرهن) فيما بعد كما ستطلع عليه (أن كل ما يصح عليه) من الأجسام (الكون والفساد) أعني تبدل الصورة بصورة أخرى تصح عليه الحركة المستقيمة) المقتضية لخروج الجسم عن مكانه (وتنعكس) هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوى (إلى قولنا: بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فثبت صحة تبدل الصور في بعض الأجسام وبطل القول بكونه محالاً. الوجه (الثاني: اختصاص الجزء المعين من الجسم) العنصري كالماء مثلاً (بحيز طبعاً) أي بحيز معين من أجزاء الحيز الطبيعي لذلك الجسم، إنما يكون (لصورته) أي صورة ذلك الجزء (وهذا أعني استناد ذلك الاختصاص إلى صورة ذلك الجزء (أيضاً إنما يتصور إذا كانت) تلك الصورة (حادثة) فإن ذلك الاختصاص لا يجوز أن يستند إلى ذات الصورة من حيث هي لأنا نشاهد أن الأجزاء المتساوية في الصورة حاصلة في أحياز متباينة، ولا يجوز أن تستند إلى ناقل نقل ذلك الجزء إلى ذلك الحيز، إذ لو قدرنا عدم الناقل لكانت أجزاء العنصر حاصلة في أحيازها ولا بد لحصولها فيها حينئذ من سبب، ولا سبب سوى أن الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلاً في حيز تخصص به حدوثه عن الفاعل، واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وإنما كان في ابتداء التكون حاصلاً في ذلك الحيز **لكونه متصوراً بصورة أخرى حالها على قياس هذه الصورة** وهكذا إلى ما لا نهاية له (وجواب الأول أنَّ الأصل) إنْ

قوله: (وهذا أيضاً إلخ) نقل عنه قدس سره لو كان لفظة أيضاً متقدماً على قوله: وهذا لكان معناها ظاهراً، أي كما أن اختصاص الكل بحيزه لصورته كذلك اختصاص كل جزء بحيزه لصورته، وهذا لا يتصور إذا كانت الصورة حادثة، وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما أن الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث، كذلك الاستناد إنما يتصور إذا كانت الصورة حادثة.

قوله: (وهذا أيضاً إنما يتصور إلخ) نقل عنه أنه لو كان كلمة أيضاً مقدمة على قوله: وهذا لكان معناها ظاهراً أي كما أن اختصاص الكل بحيزه لصورته كذلك اختصاص كل جزء بحيزه لصورته، وهذا إنما يتصور إذا كانت الصورة حادثة وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى، كما أن الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث، كذلك الاستناد مما يتصور إذا كانت حادثة.

قوله: (لكونه متصوراً بصورة أخرى حالها على قياس هذه الصورة) أي لكون الجزء من الجسم متصوراً بصورة سابقة على هذه الصورة مناسبة لذلك الجزء من الحيز، بسبب ما كالمجاورة والمحاذاة وتلخيصه أن هذا الجزء من الهواء، إنما اختص بهذا الجزء من الحيز لأنه كان قبل هذه الصورة متصوراً بصورة مائية، ومتحيزاً في جزء من حيز الماء محاذ لهذا الجزء من

أخذ خارجياً منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا، فلا يلزم صدق العكس (وإنْ أخذ حقيقياً صدق وكان العكس كذلك) أي حقيقياً أيضاً (ولا يلزم) من صدق العكس حقيقياً (صدقه خارجياً لأنه) أي الموجب الجزئي الخارجي (أخص) من الموجب الجزئي الحقيقي ومن صدق الأخص لا يلزم صدق الأعم (فلا يفيد الوجود) أي فلا يفيد البيان المذكور أن في الخارج جسماً موجوداً يصح عليه الكون والفساد، لجواز أنْ تصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية التي تدعيها (و) جواب (الثاني منع وجوب الحدوث) لجواز أن يكون مخصص الأجزاء بأحيازها أمراً مفارقاً، وتساوي نسبته إلى الكل ممنوع، إذ يجوز أنْ يكون المفارق متعدداً على وجه يقتضي ذلك الاختصاص في تلك الأجزاء، فلا اعتماد على شيء من هذين الوجهين (بل المعتمد) في إبطال نفي الكون والفساد هو التجربة والتعويل على

قوله: (إنْ أخذ خارجياً) أي يكون الحكم على الأفراد المحققة في الخارج.

قوله: (عندنا) هم أهل الكون والفساد.

قوله: (وإنْ أخذ حقيقياً) أي بكون الحكم على الأفراد المقدرة سواء كانت متحققة في الخارج أو لا.

قوله: (فلا يفيد البيان إلخ) فيه أن المطلوب إمكان الكون والفساد، وإذا صدقت الموجبة الحقيقية ثبت الإمكان لأنَّ الحكم في القضايا الحقيقية على الأفراد الممكنة، وإلاَّ لم يصدق حقيقية كلية على ما بين في محله.

قوله: (لجواز أن تصدق الموجبة إلخ) أي بعض الأفراد المقدرة مما يصح عليه الحركة المستقيمة موجودة وهي العناصر فلا تصدق السالبة الكلية الخارجية، أعني لا شيء مما يصدق عليه الحركة المستقيمة يصح الكون والفساد، ثم إنَّ عبارة الشفاء هكذا: إنَّ الأجسام التي في طباعها أنْ يقبل الكون والفساد في طباعها أن تتحرك على الاستقامة، فيجب من ذلك لمن أحسن النظر أن بعض الأجسام المتحركة على الاستقامة تقبل الكون والفساد فيكون بعض الأجسام البسيط قابلة للكون والفساد، انتهى. ولا يخفى على من له لطف قريحة أنه لا معنى للترديد المذكور في المتن على هذا البيان، ولعمري إنه يطلب التفسير بتغيير عبارته، ومفاسده أكثر من أن يحصى.

حيز الهواء، مثلاً فكما تبدل صورته المائية صورة هوائية انتقل إلى ذلك الجزء المحاذي من حيز الهواء، فإنْ سئل لماذا كان في ذلك الجزء من حيز الماء حال كونه متصوراً بصورة مائية؟ أجيب بأنه قبل ذلك متصور بصورة أخرى مناسبة لذلك الحيز على نحو ما سبق، وهكذا إلى غير النهاية فلا يلزم صدق العكس، إنما لم يقل فيلزم عدم صدق عكسه خارجياً، لأن الكاذب جاز أنْ يستلزم الصادق.

المشاهدة) لدلالتهما على أن العناصر **ينقلب بعضها إلى بعض** (كما سيأتي) في الموقف الرابع (ثم نقول:) في بيان أن تبديل الصورة بأخرى لا يجوز أن يكون تدريجياً فلا يكون حركة بل كوناً وفساداً (الصور لا تقبل الاشتداد) بأن يتحرك محل الصورة إلى صورة أقوى منها (ولا التنقص) بأن يتحرك محلها إلى صورة أضعف منها على قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة، بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجي مطلقاً بأن ينقل محل الصورة إلى صورة أخرى يسيراً يسيراً، سواء كانت الأخرى أقوى أو أضعف أو مساوية (لأن في الوسط) أي في وسط الاشتداد أو التنقص، بل في وسط الانتقال التدريجي (إن بقي نوعه) أي نوع الجوهر المنتقل منه **(لم يكن التغير في الصورة)** أي لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص **بحسب ذاتها بل في لوازمها** وصفاتها، ولو قيل: **إن بقي شخصه لكان أشمل وإن لم يبق نوعه أو**

قوله: (هو التجربة إلخ) أي بعد إثبات تعدد الصور النوعية بناء على أن لا بد للآثار المختصة لكل منها من مبدأ هو جوهر مختص به، وإلاّ فالتجربة والمشاهدة لا ينبغي أن تكون جوهراً واحداً باقياً عن صورة نوعية تستحيل في الكيفيات.

قوله: (لم يكن التغير في الصورة) لأن تغير الصورة يتبع تغير النوع.

قوله: (إن بقي شخصه) سواء كان مختلفاً بالنوع للمستقبل إليه أو موافقاً له فيشمل إبطال الحركة من فرد إلى فرد أيضاً.

قوله: (إن بقي نوعه) الضمير راجع إلى الصورة بتأويل الجوهر أي بقي النوع الذي حصل بتلك الصورة.

قوله: (لكان أشمل) أي لكان البيان أشمل، ولعل وجه الاقتصار على النوع أن الانتقال التدريجي إنما يتصور في الصور النوعية، وهو انتقال جوهر من نوع إلى نوع لأن الصورة النوعية طبيعية حقيقية، والانتقال من فرد إلى فرد إنما هو في الصورة الجسمية، بناء على أنها طبيعة نوعية وذلك الانتقال دفعي لأنه لا يكون إلاّ بالفعل والوصل وهما آتيان.

قوله: (وإن لم يبق نوعه) أي ذلك النوع كان ذلك التغير عدم الصورة لامتناع النوع من بقاء الصورة فحينئذٍ يلزم عدم الصورة في الوسط فلا تكون حركة لامتناع الحركة بدون المسافة

قوله: (ينقلب بعضها إلى بعض) بأن ينتفي صورة بعضها ويوجد بدلها صورة أخرى.

قوله: (بحسب ذاتها بل في لوازمها) المفروض في كلام المصنف بقاء النوع لا بقاء الشخص، فالمراد بالذات هو الحقيقة الجوهرية لا الذات الشخصية، وباللوازم ما يعم المشخصات كما لا يخفى.

قوله: (لكان أشمل) لأن بقاء الشخص يستلزم بقاء النوع ويشمله، وأيضاً لو قيل ذلك لم يحتج في ترتب الأجزاء إلى تقييد كما احتيج في كلام المصنف.

قوله: (وإن لم يبق نوعه أو شخصه إلخ) فيه بحث لأنه إن كان المراد بالاشتداد زوال

شخصه كان ذلك عدم الصورة لا اشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها، **إذ لا بد** أنْ يحصل عقيبها صورة أخرى، فنقول: تلك الصورة المتعاقبة إنْ كان فيها ما يوجد في أكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة وإلا كانت كلها آنية الوجود، فإنْ تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات وإنْ وجد فيما بين متعاقبين **زمان خال** عن تلك الصور الآنية **كانت الحركة منقطعة، ونقض** هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات، **وأجيب عنه بأن بقاء الموضوع** بدون الكيفيات **وسائر الأعراض** جائز فلا يلزم من خلوه

وعلى هذا التقرير البيان تام من غير ورود النقض وعبارة المتن منطبقة عليه من غير تكلف، وثم مقدمات خارجية والشارح أرجع الضمير إلى الجوهر المنتقل من المذكور معنى فيما وقع، وحينئذ يكون قوله: في الصورة من وضع المظهر موضع المضمر.

قوله: (إذ لا بد إلخ) يتحقق الانتقال في الصورة وهذا الكلام إلى قوله: ونقض إلخ، دليل على قوله: ولا الحركة فيها كما يظهر بالتأمل.

قوله: (زمان خال إلخ) فيه أنْ بقي احتمال اسم بالإبطال لوجوده في الحركة الواقعة في المقولات الأربع هو أنْ يوجد فيما بين متعاقبين زمان غير خال عن تلك الصورة، بأن يكون في كل آن يفرض في ذلك الزمان صورة من غير تتال وإبطاله بأنه يلزم أن يكون بين جوهرين وجوهر إمكان أنواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات وقد علم أنَّ الأمر بخلاف هذا.

قوله: (كانت الحركة منقطعة) لعدم وجودها في ذلك الخالي عن الصورة وقد فرضناه أنه واسطة الانتقال.

قوله: (ونقض إلخ) وتقرير النقض ظاهر لا يحتاج إلى البيان.

قوله: (وأجيب عنه إلخ) حاصل الجواب اختيار الشق الآخر ولزوم انقطاع الحركة لعدم وجود الموضوع لا لأجل أنَّ الحركة غير موجودة في الزمان الخالي عن الصور، فإنَّ الانتقال التدريجي في الصور موجودة ضرورة أنَّ الانتقال من صورة إلى صورة تدريجي متخلل للزمان الخالي.

قوله: (بأنَّ بقاء الموضوع) يعني أن الحركة في الكيف مثلاً حركة في أمر خارج عن المتحرك يسأل في نفسه أو بحسب الحدود المفروضة إذا فرض فيه القسمة كيفيات متعددة وهمية، وبقاء الموضوع بدون تلك الكيفيات الوهمية جائز فلا يلزم من خلوه عن تلك الكيفيات

الصورة الكلية وقبول صورة أخرى أشد منها. فعدم الصورة لا ينافي ذلك، وإن كان زوال صورة مكيفة بكيفية أشد يمنع أنه استحالة في التحقيق ولم يستقم قوله في الشق الأول لم يكن فيها اشتداد بحسب ذاتها بل في لوازمها، والجواب أن المراد هو الشق الأول ومنافاة عدم الصورة يظهر بملاحظة قوله إذ لا بد أن يحصل إلخ.

قوله: (وأجيب عنه بأن بقاء الموضوع) حاصل الجواب اختيار الشق الأخير وهو أنه يوجد فيما بين كيفيتين متعاقبتين زمان خال عن الكيفيات كلها، وفي هذا الجواب نظر لأنه رجوع في المآل إلى الدليل الثاني، أعني قوله: وأيضاً فمبدأ الحركة والنقض ليس إلا على الدليل الأول،

عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركاً، كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لأن المتحرك في الصورة إما الجسم أو المادة ولا وجود لشيء منهما خالياً عن الصورة، وكون المتحرك معدوماً حال كونه متحركاً محال بالبديهة وفيه بحث؛ لأنه يلزم هاهنا محال آخر وهو أنه إذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلاً لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لأن الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة، بل يلزم أن لا يكون هناك إلا كيفيات آنية الوجود لا يوجد شيء منها في الأزمنة الواقعة بين تلك الآنات فإن سميت مثل هذه حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه، وقد صرحوا بأن الحركة والزمان والمسافة مطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر، وتكون قطعة منه واقعة بإزاء قطعة من الآخر، فمثل هذه لا تكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها

الوهمية محال بخلاف الصورة فإنها مقومة لمحلها في الخارج، فلو فرض الحركة فيها لكان الموجود في أثناء الحركة صوراً متعددة في الخارج، فلو فرض الخلو عنها يلزم انتفاء الموضوع، ولا يمكن أن يقال: لموجود في الخارج أمر واحد سيال قابل للقسمة إلى غير النهاية بين كل صورتين اثنتين صورة سيالة لأنه يلزم أن يكون بين الصورة المنتقل فيه والصورة المنتقل إليه أنواع جوهرية غير متناهية بالقوة والوجود يكذبه في الشفاء، ولا يمكن أن يقال: إن هذا القول يلزم أيضاً على حركة الاستحالة، وذلك لأن الهيولى فيما نحن فيه محتاجة في قوامها إلى وجود صورة بالفعل والصورة إذا وجدت بالفعل حصلت نوعاً بالفعل، فوجب أن يكون الجوهر الذي بين الجوهرين أمراً محصلاً ليس بالغرض ولا كذلك في الأعراض التي يتوهم بين كيفيتين مثلاً فإنها مستغنى عنها في قوام الموضوع، وعلى هذا التقدير لا يرد البحث المذكور ويكون حاصل الجواب هو ما ذكره الشارح بقوله: ولا محيص إلخ، ويندفع ما قيل: أنا لا نسلم جواز بقاء الموضوع بدون الكيفيات سيما الأين والكم وكونهما غير مقولة له لا يستلزم ذلك لأنه لا يمكن وجودها بدونها ثم إن الفرق بين الوجهين ظاهر لأن الأول استدلال بحال المنتقل فيما قيل أن الجواب رجوع إلى الوجه الثاني وهم.

ويمكن أن يجاب بأن بينهما فرقاً باعتبار أن لزوم انتفاء مبدأ الحركة في الدليل الثاني مبي على انتفاء الصورة المعينة، وفي الأول على انتفاء الصور كلها على أنّ في الأول تفصيلاً وبهذا القدر يصح جعل قوله وأيضاً وجهاً آخر، فتأمل.

قوله: (وعن سائر الأعراض) فيه بحث لأن خلو الجسم عن المقدار بالكلية والوضع بل الأين أيضاً مما يستحيل بالضرورة، أما الأول والثاني فظاهر، وأما الثالث فلأن حصول الجسم في المكان عند من لم يفسره بالسطح الباطن أمر لازم للجسم ومن لوازم ذلك الحصول الأين، نعم المجردات قد تخلو عن سائر الأعراض كلها، وأما الموضوع المتحرك الذي كلامنا فيه فكلا.

ولا محيص عن ذلك إلا ما مر من أن المتحرك في الكيف مثلاً له فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت، **ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل أفراده** على محله مع بقاء المحل بشخصه لا بد أن يكون عرضاً لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لمحالها (وأيضاً فمبدأ الحركة) أي ما تقوم به الحركة وهو المتحرك (موجود) لا محالة في زمان كونه متحركاً (والمادة وحدها لا وجود لها) فإنَّ المادة لا تتحصل ذاتاً معينة موجودة إلا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها إلا إذا كانت من مبدأ حركتها إلى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع أنْ تتحرك في الصورة بالضرورة، وقد يقال: تحصل المادة بشخصها **إنما يكون بصورة متعاقبة** لا بصورة واحدة معينة، فلا يلزم امتناع حركتها، ويجاب بأنها مع إحدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة أخرى ذات متحصلة مغايرة للذات الأولى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة إلى حالة أخرى، فلا حركة أصلاً، **وهذا الجواب** كما ترى مبني على أنَّ الهيولى ليست إلا شيئاً بالقوة لا تتحصل موجودة إلا بصورة معينة لما ثبت عندهم من أن وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة، فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل **لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال** (وأما المضاف فطبيعة **غير مستقلة**) بنفسها في المفهومة (بل) هي (تابعة لغيرها

قوله: (إنما يكون بصور متعاقبة) كالبيت فإنه متحصل بدعائم متعاقبة لا بدعائم معينة.

قوله: (وهذا الجواب إلخ) لو قرر الجواب أنَّ الهيولى ليس بمحصلة إلا بالصور المعينة، أما لو قرر بأنَّ الهيولى مع إحدى الصور نوع محصلة وبالصورة الأخرى نوع آخر وليس في شيء من تلك الأنواع حركة حال فإنَّ الحركة متوسطة بين مخصوصة القوة مخصوصة الفعل وهاهنا إما مخصوصة القوة أو مخصوصة الفعل فلما بني على تلك المقدمة قال: الهيولى مع كونها متحصلة في نفسها بتوارد الصور لا بد لها من حالة متوسطة بينها إذا كان الانتقال تدريجياً.

قوله: (لما كانت كذلك) أي لما كانت وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة لا يستلزم أنْ يكون متحصلة في نفسها فإنهم قالوا: إنها متحصلة في نفسها بتوارد الصور

قوله: (ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل أفراده إلخ) فيه بحث لأنَّ الأفراد المتبدلة هي الأفراد الفرضية لا الحقيقية وإلا يرد الترديد السابق كما تحققته هناك، فكما أنَّ المحل باق بالشخص لم يتغير ذاته كذلك الحال السيال باق بشخصه لم يتغير ذاته، فلو فرض كونه مقوماً لمحله لم يلزم انتفاء المحل.

قوله: (وللبحث فيه مجال) إذ يجوز أن يقال: تلك للصورة إذا زالت عن الهيولى واتصلت بها صورة أخرى حصل مجموع غير المجموع الأول، ولكن الهيولى باقية على حالها فإنْ قلت: إذا

فإن كان متبوعها قابلاً للأشد والأضعف قبلهما) المضاف أيضاً (وإلا فلا) يعني أن الإضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقاً لأنها لو تغيرت بلا تغير في معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية، وعلى هذا فإن كانت الإضافة عارضة لإحدى المقولات الأربع وقعت الحركة فيها تبعاً لها كما إذا فرض أنّ ماء أشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته أضعف من سخونة الآخر، فإن هذا الماء قد انتقل من نوع من الإضافة، أعني الأشدية إلى نوع آخر منها أعني الأضعفية انتقالاً تدريجياً، فقد تحرك الجسم في الإضافة تبعاً لحركته في معروضها الحقيقي أعني

والتعدد والانفصال الطارئ لا يقدح في شخصها، حتى ذهبوا إلى أنّ العناصر والمواليد الثلاثة واحدة شخصية مع تعددها وتكثرها يتعدد تلك الأجسام والهيولى بالنسبة إليها مخشبة ملون بألوان متعددة فإنّ تجزيتها بتلك الألوان لا يصير وحدتها الشخصية.

قوله: (غير مستقلة بالمفهومية) أي لا يعقل إلا عارضة لمقولة أخرى، فالعروض لمقولة أخرى معتبر في ذاتها فلا يعرض لها حكم من الأحكام بالذات فضلاً عن الحركة لأنّ أقل درجات المعروض أن يكون مستقلاً بتلك المعروضية، فارتفع النقض والمنع قوله الآتي في الشفاء أن التضاد لا يعرض الإضافة فإن الإضافات طبائع مستقلة بأنفسها فيمتنع أن يعرض لها التضاد، لأن أقل درجات المعروض أن يكون مستقلاً بتلك المعروضية فأما كون الآخر ضداً لا براد كالحار والبارد فلأن الإضافات لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعروضها وجب أن تكون في الحكم أيضاً تابعة، وإلا لكانت مستقلة فيه هذا لكنه في طبيعياته، وأما مقولة المضاف فبينه أن يكون الانتقال فيها أي هو من حال إلى حال دفعة وإن اختلف في بعض المواضع فيكون التغيير في الحقيقة واقعاً في مقولة أخرى عرضت لها الإضافة، والإضافة من شأنها أن تلحق مقولات أخرى ولا يتحقق بذاتها فإذا كانت المقولة مما يقبل الأشد والأضعف عرض للإضافة مثل ذلك فبين كلاميه تدافع فإن الأول أن لا يقع الانتقال مطلقاً في الإضافة إلا تبعاً لمقولة أخرى والثاني يدل على الانتقال، ولو نفي فيها بالذات يعدم كونها عارضة للموضوع بتوسط مقولة أخرى وإذا كانت عارضة بتوسط مقولة أخرى كانت الانتقال فيها بتبع تلك المقولة، فالحكم بأنها غير مستقلة حكم أكثري لأن عروضها بتوسط المقولات أكثر.

كانت الهيولى تابعة للصورة في التشخص كان التشخص الحاصل باعتبار هذه الصورة غير التشخص الحاصل بسبب تلك الصورة. قلت: قد صرح ابن سينا بأن الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها، فتبعية الهيولى للصورة النوعية لا للصورة الشخصية كما يشعر به قوله: لا تتحصل موجودة إلا بصورة معينة، ويدل عليه أيضاً إطباقهم على قدم الهيولى شخصاً مع حدوث الصور المتعاقبة بالشخص فحينئذ لا يتبدل هويتها بتبدل الصور لها فيجوز أن تتحرك في الصور الشخصية وهاهنا بحث آخر، وهو أن البيان المذكور على تقدير تمامه إنما يفيد عدم حركة الهيولى في الصور الجسمية ولا يفيد عدم حركة الجسم في الصور النوعية والشخصية، كما لم يفد عدم حركة الهيولى في الصورة الشخصية مع أن المدعى عدم الحركة في الجوهر مطلقاً.

السخونة التي هي من الكيف وكذلك إذا كان جسم في مكان أعلى ثم تحرك في الأين حتى صار في مكان أسفل، أو كان أصغر مقداراً من جسم آخر، ثم تحرك في الكم حتى صار أعظم مقداراً منه، أو كان على أشرف أوضاعه ثم تحرك منه إلى وضع هو أخس أوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور أيضاً من إضافة إلى أخرى تدريجياً وتبعاً لحركته في معروضها، وكما لا يتصور بقاء هذه الإضافات بأعيانها مع تغير متبوعاتها في أنفسها لا يتصور أيضاً انتقال الجسم وتغيره في هذه الإضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من أنها لو تغيرت في أنفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية، وهذا الدليل بعينه جار في سائر الأعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية **ومنقوض بالأين والوضع** فإنهما من الأعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية شيء، وحينئذٍ نقول: لم لا يجوز أنْ ينتقل الموضوع من مضاف إلى آخر تدريجاً؟ فإنْ كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك (وأما متى؟ فقال:) ابن سينا (في النجاة **إن وجوده لجسم** يتبع الحركة) أي ثبوته له بتوسط الحركة، فإن ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى (فكيف تقع فيه الحركة؟) إذ لو وقعت فيه لم يكن تابعاً لها واعترض عليه بأنه يجوز أنْ يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها، وفي النجاة أيضاً أنَّ **كل حركة فهي في متى** فلو كان في متى حركة لكان لمتى متى آخر وهو محال إذ يلزم أن يكون للزمان

قوله: (إن وجوده للجسم) خلاصته أن متى كل جسم تابع لحركته في الوجود، وإذا ما لا حركة له متى له فلو وقع حركة بجسم في متى كانت تلك الحركة تابعة لمتاه وغير متفرعة على وجوده لكونه مسافة لها ولا يكون تلك الحركة متنوعة لمتى آخر ولا يكون بجسم واحد متيان معاً وحينئذٍ اندفع الاعتراض، كما لا يخفى.

قوله: (كل حركة فهي في متى إلخ) يعني أنَّ لها متى لأنَّ كل حركة حاصلة في زمان فلو كان في متى حركة لكان للمتى الذي فرض مسافة الحركة متى آخر عارضة للحركة الواقعة فيه أي يكون حصول هذه الحركة في زمان واقعاً في حصول شيء ما في زمان فيكون للزمان زمان لأنَّ الزمان الثاني تابع للحركة الواقعة في متى يزيد بزيادتها وينتقص بانتقاصها ويتفاوت بسبب سرعتها وبطئها في الطول والقصر بخلاف زمان المتى الذي وقع الحركة فيه فإنه تابع لحركة الأمر الذي هو متاه، وعلى هذا لا اتجاه للاعتراض المذكور كما لا يخفى.

قوله: (ومنقوض بالأين والوضع) وقد يجاب أن ليس معنى عدم استقلال الإضافة مجرد كونها نسبية حتى ينتقض بالأين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضاتها في الأحكام، وأنت خبير بأنَّ الكلام في ثبوت هذه التبعية.

زمان واعترض بأنه يجوز أن يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كعروض القبلية والبعدية (و) قال (في الشفاء:) **يشبه أن يكون** الانتقال في متى دفعياً إذ (الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة) وذلك لأن أجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الآن، فإذا فرض زمانان يشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس إلى الزمان الأول وبعده يستمر له متاه بالقياس إلى الزمان الثاني، وذلك الآن نهاية وجود الأول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال، ويرد عليه أن الفاصل بين أجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الأجزاء إلى بعض دفعياً أيضاً، ولكن إذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من أحدهما إلى الآخر تدريجياً فكذا الحال في الانتقال من زمان إلى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلاً، فإنه يكون تدريجياً أيضاً لا دفعياً، ثم قال في الشفاء: ويشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة في أن الانتقال فيه يكون تبعاً للانتقال في شيء آخر من كم أو كيف فيقع التغير في ذلك الشيء أولاً، ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل، وإليه أشار بقوله: (وهو) أي متى (كالإضافة) في قبول الحركة على سبيل التبعية (لأنه نسبة تابعة لمعروضها) **فلا يستقل بالمفهومية** والتبدل **وقد عرفت ما فيه** **(وكذا الملك)** **فإنه** أيضاً مقولة نسبية تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار (وأما) مقولتا (أن

قوله: (ثم قال في الشفاء: يشبه أن يكون إلخ) يريد أن الانتقال الحاصل في متى بطريقين أحدهما أن يكون بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره، وذلك دفعي لأن الزمان متصل واحد في نفسه ومتاه بهذا الاعتبار واحد لا تكثير فيه فضلاً عن الانتقال وإذا فرض قسمة فالحد المشترك بين الزمانين هو الآن فالانتقال الحاصل في الأمور الواقعة بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره يكون دفعياً، وعلى هذا اندفع الإيراد المذكور بقوله: ويرد عليه إلخ، وهو ظاهر وثانيهما الانتقال الحاصل بسبب تغير الأمور الواقعة فيه، وهذا الانتقال لما وقع فيه التغيران كان التغير فيه آنياً، فالانتقال من متى آني وإن كان تدريجياً فتدريجي، فملخص كلام الشيخ في النجاة أنه لا يقع الحركة في متى بالذات، وفي الشفاء أن الانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الزمان وعدم استقراره دفعي والانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الأمور الواقعة فيه يتبع لما في التغير أنه لا اشتباه من كلام الشيخ، وأنه غير متحيز في وقوع الحركة في متى كما يوهمه عبارة المتن واعتقده بعض القاصرين.

قوله: (فلا يستقل بالمفهومية) أي لا يعقل عروض شيء إلا بعد اعتبار التغير في شيء فلا يكون مستقلاً بالحركة.

قوله: (وقد عرفت ما فيه) قد عرفت اندفاعه بما حررناه.

قوله: (وكذا الملك فإنه إلخ) هذا البيان غير تام لورود النقض بالمنع المذكور سابقاً، وفي

يفعل وأنْ ينفعل **فأثبت بعضهم** فيهما الحركة وأبطل) قول هذا المثبت (بأنْ المنتقل من التسخن إلى التبرد) مثلاً (لا يكون تسخنه باقياً وإلا لزم التوجه إلى الضدين معاً) لأن التبرد توجه إلى البرودة والتسخن توجه إلى السخونة، **ومن المحال أن يكون الشيء الواحد** في الزمان الواحد متوجهاً إلى الضدين، وإذا لم يكن التسخن باقياً فالتبرد لا يوجد إلا بعد وقوف التسخن (فبينهما زمان سكون) كما بين الحركتين الأينيتين المتضادتين **فلا يكون** هناك حركة من التسخن إلى التبرد على الاستمرار، وكذا الحال في التسخين والتبريد، **ولقائل أن يقول**: إن التسخن له مراتب مختلفة في القوة

الشفاء: أما قوله: الجدة فإني إلى هذه الغاية لم أتحققها والذي يقال أن هذه المقولة تدل على نسبة الجسم إلى ما يشمل ويلزمه في الانتقال فبكون تبدل هذه النسبة على الوجه الأول إنما هو بضم الحاوي وفي المكان فلا يكون فيها على ما أظن لذاتها وأو لا حركة وأورد عليه أن تبدل السطح الحاوي حركة أينية للمحيط موجبة لتبدل تلك المحاط فكالحركتين ذاتية وليست ها هنا حركة واحدة تنسب إلى أحدها بالذات وإلى الآخر بالعرض، والجواب أن ليس المراد بالحركة الذاتية والعرضية هاهنا ما هو المشهور بل الحركة الواقعة في نفس المقولة بذاتها والواقعة فيها تبع الأخرى وإنْ كانت ذاتية.

قوله: (فأثبت بعضهم إلخ) قالوا: إن الشيء قد لا يفعل ولا ينفعل ثم يتدرج يسيراً يسيراً إلى أن يصير يفعل وينفعل فيكون أن يفعل وأن ينفعل غاية لذلك القدر حينئذٍ مثل السواد فإن غاية السواد كون الشيء قد يتغير من أن لا يكون ينفعل بالحيز وينفعله إلى أن ينفعل بالحيز أو يفعله ويكون ذلك قليلاً، وأن الانفعال قد يكون بطيئاً فيتدرج يسيراً يسيراً إلى أن يسرع ويشتد وبالعكس، والجواب عن الأول أنَّ تلك الحركة ليستْ في الفعل والانفعال بل في اكتساب الهيئة التي بها يصح أنْ يفعل وأن ينفعل، وعن الثاني ما سيأتي من أنه لا بد في ذلك الانتقال تخلل سكون وإلا لزم التوجه إلى الضدين وعن الثالث أن ذلك استحالة من سرعة بالفعل يسيراً يسيراً ولا في أن يفعل أن ينفعل.

قوله: (ومن المحال أنْ يكون الشيء الواحد إلخ) لا يخفى أن اللازم مما ذكره الشارح اجتماع التوجه إلى السخونة مع اجتماع التوجه إلى البرودة ولا تضاد بين التوجه إلى شيء وبين التوجه إلى ضده، فالصواب ما في الشفاء أنه لو كان التسخن باقياً حين الانتقال إلى التبرد ومعلوم أن الانتقال إلى التبرد من طبيعة التبرد والبرد أخذ من طبيعة التبرد لزم أن يكون عند قصر إلخ يقصد الرد معاً وهذا محال.

قوله: (ولقائل أن يقول) يعني أن هذا البيان إنما يتم في صورة الانتقال من التسخن إلى التبرد إما في صورة الانتقال من شديد إلى التسخن ضعيف فلا توجه حينئذٍ إلى الضدين وفيه أن الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف بالنوع، فالشديد والضعيف من السهونة نوعان داخلاً تحت مطلق السخونة لا يجتمعان في محل واحد، فالتوجه إليها توجه إلى الضدين المشهورين وإن لم يكن توجهاً إلى الضدين الحقيقيين لعدم غاية الخلاف بينهما.

والضعف: فيجوز أن ينتقل المتسخن من مرتبة إلى أضعف منها وهكذا إلى أن يصل بالتدريج إلى مرتبة من مراتب التبرد، فلا يلزم التوجه إلى الضدين ولا انقطاع الحركة في أثنائها بل عند انتهائها (والحق أنهما) أي الحركة فيهما (تبع الحركة) في غيرهما **لأنهما أيضاً** حالتان نسبيتان، فلا يستقلان في الثبات والتغير، فالحركة فيهما تابعة للحركة (إما في القوة إرادة كانت أو طبيعة أو في الآلة وإما في القابل) وذلك لأن العزيمة قد تنفسخ يسيراً يسيراً، والطبيعة قد تخور كذلك والآلة قد تكل، هكذا ففي جميع هذه الصور يتبدل الحال أولاً، إما في الإرادة أو في الطبيعة أو في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك، وأما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئاً فشيئاً، فتقع الحركة فيه أولاً، وتتبعها الحركة في الفاعلية، وأنت خبير بأن التبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثر فتقع الحركة في المقولتين تبعاً.

[المقصد الرابع: الحركة الطبيعية ليست هي الجسمية]

العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية، وإلا دامت الحركة بدوامها أي بدوام الجسمية وامتنع السكون على الأجسام، لأن مقتضى ذات الشيء وحدها يبقى

قوله: (لأنهما أيضاً إلخ) الصواب لأنهما لا يعقلان إلا تابعين، لقوله: فهما تابعان لتلك المقولة في الانتقال الدفعي والتدريجي.

قوله: (العلة للحركة الطبيعية إلخ) أي الحركة الطبيعية الموجودة في الأجسام، أي حركة كانت لما سيجيء من قوله، وهكذا نقول في الكيفيات والكميات لكونها ممكنة موجودة لا بد من علة تامة يقتضي وجودها اقتضاء تاماً فتلك العلة ليست الجسمية ولا الطبيعة فقط، بل الطبيعة مع الحالة الغير الملائمة، وما قيل أن الطبيعة مع تلك الحالة للحركة للتخلف في مثل الحجر المسكن في الهواء فمندفع لأن الكلام في الحركة الموجودة.

قوله: (ولقائل أن يقول إلخ) وأيضاً الدليل المذكور ينتقض باستحالة الجسم من السخونة إلى البرودة بأن يقال: المتحرك من السخونة إلى البرودة لا تكون سخونته باقية، وإلا لزم اجتماع الضدين وإذا لم تكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون إلا بعد وقوف الحركة في السخونة، فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الأينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من البرودة إلى السخونة على الاستمرار.

قوله: (ليست هي الجسمية) أي ليست نفس علة تامة للحركة ولا علة مستلزمة لها هذا هو ظاهر من الدليل، وبه صرح في حواشي حكمة العين وفيه بحث لأن العلية بأي معنى نفي عن

ببقائها (وأيضاً فالجسمية عامة للأجسام) كلها (والحركة مختصة) ببعضها غير عامة لها فإن من الأجسام ما هو ساكن دائماً (وأيضاً فيلزم) على تقدير كون الجسمية علة (اتحادها في الجهة) أي اتحاد الأجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية (واللازم باطل) لأن جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها إلى الفوق وبعضها إلى التحت **وهذان الدليلان** مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الأجسام **وسيأتي الكلام عليه** (وأيضاً فلأنها) أي الحركة التي علتها الجسمية (إما لمطلوب فتنقطع)

قوله: (وإلا دامت الحركة بدوامها) دواماً ضرورياً لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فيكون ممتنعاً مع أنَّ كل جسم يمكن سكونه لأنه يمكن حصوله في حيزه الطبيعي، فاندفع البحث الذي أورده بعض الناظرين مع أنه يمنع بطلان التالي في الأجسام التي لم يشاهد سكونها، فلعلها تكون متحركة دائماً، فلا يلزم بطلان التالي في جميع المواضع.

قوله: (وهذان الدليلان إلخ) بخلاف الأول فإنه غير مبني عليه كما عرفت.

قوله: (وسيأتي الكلام عليه) أي على اشتراك الجسمية.

الجسمية هي المثبتة للطبيعة مع مقارنتها بحالة غير ملائمة، وإلا خرج الكلام عن سنن الانتظام وأنت خبير بأن الطبيعة مع تلك الحالة ليست علة مستلزمة للحركة للتخلف، في مثل الحجر المسكن في الهواء قسراً وإدراك انتفاء المانع في الحالة الغير الملائمة مما لا يرضى به منصف فتدبر.

قوله: (وإلا دامت الحركة بدوامها) فيه بحث إذ يمنع بطلان التالي في الأجسام التي لم يشاهد سكونها فلعلها تكون متحركة دائماً، فلا يلزم بطلان التالي في جميع المواضع فإن قلت: إذا سكن بعض الأجسام علمنا أنَّ المتحرك ليس الجسمية وإلا لزم من اشتراكها في الجسمية اشتراكها في الحركة. قلت: هذا عود إلى الدليل الثاني في التحقيق على أنَّ هذا الدليل مبني على اشتراك الجسمية بين جميع الأجسام، وقد صرح الشارح بأنَّ الدليل الثاني والثالث مبنيان عليه والمفهوم منه أن لا ابتناء في الدليل الأول وإلا فلا وجه للتخصيص إللهم إلا أن يبنى كلامه على ما اشتهر بين الفلاسفة من أنَّ الحركة الطبيعية لا يجوز أن تكون مستديرة وإلا لزم كون المطلوب بالطبع مهروباً عنه، فتعين أن تكون مستقيمة ولا يجوز دوامها، أما إذا لم ترجع فلتناهي الأبعاد وأما إذا رجعت فلوجوب تخلل سكون بين كل حركتين، وأنت خبير بأنَّ هذا المشتهر منقوض بالحركة المستقيمة بالنظر إلى كل حد من حدود المسافة فتنقطع الحركة عنده، وفيه بحث لجواز أن يكون للجسم المتحرك لذاته مطلوب يلائمه بالطبع ولا يصل إليه وعلى تقدير وصوله إليه إنما يلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب آخر، ولا بد لإبطالهما من دليل فإن قلت: الكلام في الحركة الطبيعية وهي المستقيمة كما نبهت عليه والمطلوب بها ليس إلا الحصول في المكان الطبيعي فإن وصل إليه انقطع وكذا إنْ لم يصل إذ لا ذهاب إلى غير النهاية، قلت: قد أشرنا إلى أن الحركة الطبيعية لا يلزم

الحركة (عنده) أي عند حصول ذلك المطلوب (مع بقاء الجسمية) التي هي علتها (فيلزم التخلف) أي تخلف المعلول عن علته (وإما لا لمطلوب) فتحرك الجسم حينئذٍ (إما إلى جميع الجهات) معاً (وأنه محال) بالضرورة (وإما إلى بعضها وأنه ترجيح بلا مرجح وليست) علة الحركة الطبيعية هي (الطبيعة) وحدها (أيضاً **لأنها ثابتة**) مستمرة (فيلزم ثبات معلولها) الذي تقتضيه لذاتها (والحركة ليست ثابتة) لما عرفت من أنها متجددة منقضية، ويلزم أيضاً دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الأجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الأمكنة طبيعياً (بل هي حالة غير ملائمة) أي بل العلة للحركة الطبيعية **هي الطبيعة مع مقارنتها** لحالة غير

قوله: (فتنقطع الحركة عنده) أي يمكن انقطاع الحركة عند حصول المطلوب مع بقاء العلة التامة، وهو يستلزم إمكان تخلف المعلول عن العلة التامة، فاندفع ما توهم من أنه يجوز أن لا يصل إليه، وعلى تقدير وصوله إنما يستلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب آخر، ولا بد لإبطالهما من دليل على أن تجدد المطلوب إنما يكون من علة له مشعور.

قوله: (لأنها ثابتة) إما في نفسها أو باعتبار الأول الذي هو مقتضى ذاتها وهي النسبة إلى حد المسافة.

قوله: (هي الطبيعة إلخ) وإنما لم تكن الجسمية مع الحالة الغير الملائمة علة لها لأن الآثار المختصة لكل جسم لا بد لها من علة مختصة.

أنْ تكون مستقيمة ولو سلم، فالكلام هاهنا في الاستدلال على لزوم الانتهاء بناء على حصول المطلوب.

قوله: (لأنها ثابتة إلخ) هذه العلة جارية في عدم كون الجسمية علة للحركة لكن فيه بحث لأن الموجود المحتاج إلى العلة هو الحركة بمعنى التوسط، وهو أمر واحد مستمر من أول المسافة إلى آخرها والمتغير نسبتها إلى حدود المسافة وإن أراد أن دوام علة الحركة يستلزم دوام معلولها بأحواله من وضعه وأينه، وغير ذلك فهو ممنوع لا يدل عليه ضرورة ولا برهان كيف والحركة لا بد لها من مقتض البتة فإن كان قار الذات ظهر بطلان هذه الإرادة وإن كان غير قار ننقل الكلام إلى مقتضيه، إذ كل غير قار الذات مفتقر البتة إلى مقتض لامتناع كونه واجباً والتسلسل محال فيلزم الانتهاء إلى شيء غير قار يكون مقتضية قاراً، فتأمل.

قوله: (هي الطبيعة مع مقارنتها إلخ) اعترض الإمام في الملخص بأنكم إذا جوزتم اقتضاء الطبيعة للحركة بشرط زوال حالة ملائمة فليجز مثل ذلك في اقتضاء الجسمية، قال الكاتبي مجيباً عنه: ولقائل أن يقول: هذا الكلام لا يضر المستدل لأن غرضه أن يبين أن المحرك ليس هو الجسم لذاته، وعلى الوجه الذي ذكرتم لا يكون المحرك هو الجسم من حيث هو جسم بل الجسم مع زوال حالة ملائمة، نعم لو كان الغرض إثبات قوة قائمة بالجسم محركة إياها كان الأمر كما ذكره، وليس الغرض ذلك وأنت خبير بأنه لا يلزم من عدم كون الجسم من حيث هو علة

ملائمة لها فإن تلك الحركة (تترك طبعاً طلباً للملائم) أما في الأين فكالحجر المرمي إلى فوق، وأما في الكيف فكالماء المسخن قسراً، وأما في الكم فكالذابل ذبولاً مرضياً، فإن هذه الحالة المنافرة ما دامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لترده إلى الحالة الملائمة وتختلف أجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة، فإذا أوصلته الطبيعة إليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء أحد جزأي علتها، أعني مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا (و) يتجه عليهم أن يقال: (الملائم غاية) مطلوبة (ولا تتصور) الغاية (إلا في الحركة الإرادية) **إذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها**، فلا تكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلباً للملائم، وإذا لم يكن للطبيعة مطلوب بقي أنْ تكون هي الحالة التي لا تلائمها مقتضية للحركة (وفيه إشكال إذ ليس الحركة) الطبيعية (إلى جهة حينئذٍ أولى من) الجهة (الأخرى) وقد يجاب بأنَّ ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والإرادة وتلخيصه أنَّ الفعل إذا ترتب عليه أمر ترتباً ذاتياً يسمى غاية له فإن كان له مدخل في إقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضاً بالقياس إليه وعلة غائية بالقياس إلى الفعل، فالعلة الغائية هي المحتاجة إلى الشعور دون الغاية فإنها قد ثبتت بلا شعور، إذ لا بعد في أن يكون بعض الأمكنة ملائماً لبعض الأجسام، فإذا فرض خارجاً عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعة الحركة إليه وتكون هذه الحركة طلباً طبيعياً لذلك

قوله: (إذ لا بد من الشعور إلخ) وانتم أيها الحكماء لا تثبتون الشعور للطبيعة على ما تقرر عندكم من قسمة الحركة.

للحركة إسنادها إلى الطبيعة بالشرط المذكور كما فعلوه، اللهم إلا أن يقال: اعتبارها أولى لخصوصها وهموم الجسمية، ولذا أسند إليها لا بطريق الوجوب بقي هاهنا بحث وهو أنهم صرحوا في كثير من المواضع بأنَّ فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لا غير، فالعلة الفاعلية للحركة الطبيعية على هذا هو العقل، وأما الطبيعة مع المقارنة المذكورة فليست علة فاعلية لها ولا علة تامة، نعم يحتمل أنْ تكون علة مستلزمة لها فليفهم.

قوله: (إذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها) قد يجاب بالتزام أنَّ للطبائع شعوراً لمقتضاها. غاية ما في الباب أنَّ شعورها ضعيف، منهم من أثبت هذا الاحتمال في جميع الأجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر أنه شوهد بعض الإناث من النخل يتحرك إلى جهة بعض الذكور في حالة كان الريح إلى خلاف تلك الجهة، وكذا ميل عروق الأشجار إلى صوب الماء في الأنهار وانحرافها في الصعود عن الجدار المجاور وهو مما يؤكد الظن بأن للنباتات شعوراً وإدراكاً كذا في المحاكمات.

المكان لا إرادياً موقوفاً على الشعور والإرادة وكذا نقول في الكيفيات والكميات وملائمة بعضها لبعض الأجسام، (ويعلم من ذلك) الذي مر ذكره في الحركة الطبيعية (أن العلة للحركة الإرادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها) يعني أن النفس ثابتة مستمرة، فلا تكون وحدها علة للحركة التي هي متجددة غير ثابتة، والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الأجسام ذوات الأنفس مع اختلاف الحركة الإرادية في ذلك النوع بل في فرد منه (ولا أيضاً هي التصور الكلي) الحاصل للنفس (لأن نسبته إلى الحركات الجزئية سواء) وكذا الإرادة الناشئة من التصور الكلي لا تكون إلا كلية متساوية النسبة إلى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وإرادتها الكليين (**بل إنما هي**) أي علة الحركة الإرادية (**تصورات جزئية**) يترتب عليها إرادات جزئية (فالماشيء نحو بغداد له في كل خطوة إرادة جزئية تابعة لتصور جزئي) قالوا: إن الحركة الاختيارية إلى مكان تتبع الإرادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم إن المسافة التي لتلك الحركة يمكن أن يفرض فيها حدود جزئية تتجزأ بها المسافة إلى أجزائها الجزئية **فالمتحرك يحتاج** بعد

قوله: (**تصورات جزئية**) وحصول تلك التصورات في الخيال لا يتوقف على وجود تلك الحركات في الخارج حتى يلزم الدور، فإنا نتخيل صوراً لا وجود لها في الخارج على ما تقرر عندهم من أن الصور الخيالية قد تجيء من خارج وقد تجيء من داخل كما في المقامات.

قوله: (**فالمتحرك إلخ**) وما أورد عليه من أن هذا خلاف الوجدان فإذا حاولنا أنْ نتحرك في مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة على الاحتمال، وأما تصور كل جزء من أجزاء المسافة والحركة الواقعة فيه فكلا وجوابه: إنا لا ننكر تصور الحركة المطلقة لكن دل البرهان على أن ذلك التصور والإرادة المعينة عنه لا يكفي في صدور حركة معينة واقعة في جزء من المسافة، بل لا بد من تخيل جزئي لذلك وعدم وجداننا لذلك بواسطة أنه صار تلك التخيل والإرادة الجزئية ملكة للنفس، يدل على ذلك أنه لو انقطع التخيل والإرادة في أثناء الحركة تنقطع الحركة، وتفصيل هذا المطلب يطلب من شرح الإشارات والمحاكمات.

قوله: (**بل إنما هي تصويرات جزئية**) فيه بحث لأن إدراك الجزئي من حيث الجزئية والتشخص لا يمكن إلا بالحواس الظاهر وإدراك الحواس موقوف على وجود المحسوس، فإنْ المعدوم لا يحس فتصور العقل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الحيثية كان دوراً، فالحق أنْ تصور أفراد الكلي والقصد إليها على الإجمال كافيان في صدورها عن المختار.

قوله: (**فالمتحرك يحتاج إلخ**) قيل: هذا مما يكذبه الوجدان عند الإنصاف فإنا إذا أردنا أن نتحرك في مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة فيها على الإجمال، وأما تصور كل جزء

الإرادة المتعلقة بمجموع الحركة إلى أن يتخيل حداً معيناً وتنبعث عنه إرادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد، وهكذا تتوالى التخيلات المستتبعة للإرادة والحركة فتتصل الإرادات في النفس والحركات في المسافة، ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الإرادة والحركة، وأما علة الحركة القسرية فهي القوة التي أحدثها القاسر في المتحرك.

[المقصد الخامس: الحركة تقتضي أموراً ستة]

(الحركة تقتضي أموراً ستة. الأول: ما به) الحركة (أي سببها الفاعلي) فإن الحركة أمر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية (الثاني: ما له) الحركة (أي محلها) فإنها عرض فلا بد لها من محل تقوم به (الثالث: ما فيه) الحركة (أي المقولة من المقولات) الأربع المتقدمة (الرابع: ما منه) الحركة (أي المبدأ الخامس: ما إليه) الحركة (أي المنتهى وذلك) أي اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل إنما يكون (في الحركة المستقيمة وأما في) الحركة المستديرة (الفلكية فلا يكون) ثبوتها (إلابالفرض) **إذ ليس هناك** وضع هو مبدأ الحركة أو منتهاها إلا بحسب الفرض كما مر (السادس: المقدار أي الزمان فإن كل حركة) تكون (في زمان بالضرورة) واقتضاء الحركة لهذه الأمور الأربعة، من حيث أنها انتقال من حالة إلى أخرى تدريجاً.

[المقصد السادس: تعلق الحركة بالوحدة بأنواعها]

(قد علمت) آنفاً (أن الحركة متعقلة بأمور ستة فوجدتها متعلقة بوحدتها) أي بوحدة هذه الأمور الستة لا بغيرها (ضرورة، ووحدتها) أي وحدة الحركة (كما قد مر) في مباحث الوحدة (إما شخصية أو نوعية أو جنسية، ففيه) أي في بيان وحدتها (ثلاثة أبحاث. أحدها: في وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ما له) الحركة (فإن) العرض (الواحد بالشخص محله واحد بالشخص) أيضاً (ضرورة أنه لا

قوله: (إذ ليس هناك إلخ) لكون الحركة الفلكية أزلية أبدية عندهم.

من أجزاء المسافة بخصوصه والحركة الواقعة فكلا، فالحق أن الحركة من المبدأ إلى المنتهى أمر واحد بسيط لا انقسام فيها أصلاً، فيكفي في صدورها تخيل المسافة بأسرها إجمالاً وإرداة الحركة عليها ولا حاجة إلى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد إليها بخصوصها، إذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وإن وقع في أثناء الحركة تخيلات وإرادات لبعض الأجزاء، فتلك الأسبا ، أجزاء ثابتة واقعة في تلك الأوقات لا لاحتياج الحركة إليها.

يقوم العرض) الواحد بالشخصين (بمحلين، ولا بد) أيضاً في وحدتها الشخصية (من وحدة ما فيه) الحركة أعني المقولة (إذ الشيء) الواحد قد يستحيل وينمو معاً) في زمان كونه قاطعاً لمسافة (فيكون كل) من الاستحالة والنمو وقطع المسافة (حركة) على حدة (وإن اتحد المحل) وإنما تعددت الحركة هاهنا مع اتحاده (من حيث اختلف ما فيه) للحركة اختلافاً جنسياً موجباً لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي (بل قد يعرض له) أي للشيء الواحد (أنواع من الاستحالة كالتسخن والتسود والتروح) في الفاكهة مثلاً فتتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع، وإن اندرجت تلك الأنواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول: إذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لأن الحركة في مسافة تغاير الحركة في مسافة أخرى قطعاً (ويتبع ذلك) أي وحدة ما فيه الحركة (وحدة ما منه وما إليه إذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه واحداً بالضرورة) فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يغني عن اشتراط وحدتهما (ولا يكفي في الوحدة) الشخصية للحركة (وحدة ما منه وما إليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بأن تكون الطرق مختلفة) فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين (كما يتوجه الجسم تارة من البياض إلى الغبرة الى العودية إلى السواد و) تارة (منه) أي من البياض (إلى الصفرة إلى الخضرة إلى النيلية إلى السواد و) تارة (منه إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد) فالحركة من البياض إلى السواد المعينين يمكن أن تفرض على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحداً مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه، وكذا الحال فيما إذا سلك الجسم من مبدأ معين إلى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر أن اعتبار وحدتهما لا يغني عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنياً عن اعتبار وحدتهما. ولقائل أن يقول: إذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة ما فيه مستلزمة لوحدتهما ولا اختلافهما مستلزماً لاختلاف ما فيه، فإن جسماً واحداً قد يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعداً وتارة هابطاً وإذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدته أيضاً (ولا بد) في وحدة الحركة (من وحدة الزمان، إذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة، وذلك بناء على أن المعدوم لا يعاد بعينه) فإنه لو جوز إعادته كذلك لجاز أن تكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان آخر فظهر أنه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه، وليست وحدته لازمة لوحدتهما لما مر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد، وإذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ

والمنتهى أيضاً وكانت الحركة واحدة شخصية قطعاً ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل والزمان لكفي ولزم وحدة ما فيه، كما أشرنا إليه إلا أن اعتبار الثلاثة أولى من اعتبار الأربعة، والمآل فيهما واحد وهو أنه لا بد في تشخص الحركة من وحدة أمور خمسة من تلك السنة لأن اختلاف واحد منها أي واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى (وأما وحدة المحرك فلا عبرة به) في كون الحركة واحدة شخصية (فإن المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته **والحركة**) **الصادرة عنهما** (**واحدة**) **شخصية** (متصلة) اتصال المسافة (ولا تميز في تلك الحركة (بوجب الاثنينية) فيها (غير ما يتوهم من استناد بعضها إلى محرك والبعض إلى)

قوله: (**واحدة شخصية إلخ**) في الشفاء أن الشرط في وحدة الحركة هو أن لا يكون زمانها ومسافتها منقسمين بالفعل، لا أن يكون بحيث لا ينقسمان بالفعل ولا بالقوة، فالحركة الصادرة عن المحركين واحدة بالشخص وإن كانت منقسمة بالفرض بالنسبة إلى المحركين، كقسمة الحركة الفلكية بالشروق والغروب كما في الشرح الجديد للتجريد من أن مجموع الحركة الذي بعضها مستند إلى محرك وبعضها إلى محرك آخر، لا تعدد في محركها لأن محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما، ومجموع المحركين واحد بالشخص وهم ناشئ من اعتبار الحركة الواحدة الشخصية المتبعضة في الوهم باعتبار النسبة إلى المحركين مجموعاً مركباً من بعضين منسوب أحدهما إلى محرك والآخر إلى محرك آخر، قال: والصواب في تعليل هذا المطلب أن يقال: إن حجراً واحداً بالشخص إذا تحرك بالقسر في مسافة معينة من مبدأ معين إلى منتهى معين في زمان معين لا تختلف حركة هذه بأن راميه زيد أو عمرو أو غير ذلك وهو معلوم بالضرورة والسر في ذلك أن الاستناد إلى المؤثر لا دخل له في تشخص الأثر، ولذا اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على واحد بالشخص ابتداءً وعلى سبيل البدل انتهى. إن اللازم مما ذكر أن لا يكون وحدة المحرك لمعين بخصوصه معتبراً في وحدة الحركة لا أن يكون وحدة محرك معين أي معين كان معتبراً في وحدتها فتدبر.

قوله: (**والحركة الصادرة منهما واحدة شخصية**) **فيه بحث لأنه يدل على أن المراد** بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند إلى محرك والبعض الآخر مستند إلى محرك آخر، وهو الظاهر من كلامهم، فلا شك في أنه لا تعدد في محركها لأن محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعدداً، ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه، فالصواب في تعليل هذا المطلوب أن يقال: إن حجراً واحداً بالشخص إذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدأ إلى منتهى معين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بأن راميه زيد أو عمرو أو غيرهما وذلك معلوم بالضرورة، والسر في ذلك أن الاستناد إلى المؤثر لا دخل له في تشخص الأثر، ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل.

محرك (آخر ولا تجزؤ فيها بالفعل **ولا فصل**) **بسبب اختلاف الاستناد** ألا ترى أن الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات، وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية **فإن قيل**: المحرك الثاني إن لم يكن له أثر لم يكن محركاً، وإن كان له أثر فإن كان أثره عين أثر المحرك الأول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على أثر واحد شخصي وإن كان غيره فقد تعدد الأثران أعني الحركتين **قلنا: نختار أن الأثرين متغايران** وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية (وثانيها) أي ثاني الأبحاث (في وحدتها النوعية ولا يخفى أن ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية) وذلك لأن الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له (وهي) أي ما يعتبر من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة (ما فيه و) وحدة (ما منه) وحدة (ما إليه) فإن هذه الأمور الثلاثة إذا اتحدت بالنوع

قوله: (**ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد**) أي لا فصل في الخارج بسبب هذا الاستناد حتى تبطل الوحدة الشخصية للحركة، فإن هذا التبعض وهمي محض يعرض للحركة بالقياس إلى المحركين.

قوله: (**أن الأثرين متغايران إلخ**) بنفسها في الحركة بمعنى القطع وباعتبار النسبة إلى حدود المسافة بمعنى التوسط، ولا يستلزم ذلك التغاير الوهمي تعدد الوهم والحركة في الخارج، لأن وحدتها الشخصية لا تبطل بدون الفعل بالفعل باعتبار المسافة أو باعتبار الزمان فتدبر، فإنه قد خفي على بعض الناظرين.

قوله: (**قلنا: نختار أن الأثرين متغايرين إلخ**) سياق كلامه هاهنا يدل على أن مراده بالحركة التي حكم بوحدتها الشخصية مع تعدد المحرك هو الحركة بمعنى القطع، إذ لا تبعض للحركة بمعنى التوسط، فيتعدد الأثر باعتبار أن اتصاف بعض الامتداد مستند إلى محرك والبعض الآخر إلى محرك آخر، وأنت خبير بأن المراد بالمحرك هاهنا هو السبب الفاعل للحركة، لأن أحد الأشياء الستة يتعلق بوحدتها الحركة هو الفاعل، كما دل عليه صريح كلامه في المقصد السابق وأن الحركة بمعنى القطع أمر مستحيل التحقق في الأعيان، كما صرح به في المقصد الثاني من هذا الفصل، ولا يحتاج إلى الفاعل كما دل عليه تعليله في المقصد السابق هذا الاحتياج بقوله: فإن الحركة أمر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية، اللهم إلا أن يكون مراده هاهنا الحركة بمعنى التوسط وقد تقرر عندهم وصرح به الشارح في حواشي معرفات شرح المطالع أن تأثير الفاعل في نفس الوجود ولا دخل له في لوازم الوجود. قلت: لو سلم في لوازم وجودها مطلق اختلاف النسب لا الاختلاف المخصوص بقي هاهنا إشكال أشرنا إليه في المقصد الثاني من هذا الفصل، فليرجع إليه على أن الكلام في تعدد فاعل الحركة ولا تعدد لفاعل نفس الحركة على هذا الفرض والحق أن المقام محل الكلام.

كانت الحركة واحدة بالنوع، وإذا تنوعت **كانت الحركة** متنوعة (إذ لو اختلف ما فيه) الحركة بحسب النوع (كان كل) من الحركات الواقعة في تلك الأنواع المختلفة (نوعان من الحركة) وإن اتحد ما منه وما إليه، **أما في** الكيف فمثل أن يأخذ الجسم في الحركة تارة من البياض إلى الصفرة إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد، وأخرى من البياض إلى الفستقية إلى الخضرة إلى النيلية إلى السواد، فإنّ ما فيه الحركة هاهنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالنوع، وأما في الأين فمثل أن يتحرك الجسم من مبدأ إلى منتهى معينين تارة على الاستقامة وأخرى على الاستدارة، فإنّ المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما **وإذا كانت الحركة مختلفة بالنوع** لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما إليه فاختلافها بالنوع، لاختلاف ما فيه منضماً **إلى اختلافهما كان أولى** (كالتسود والتسخن) فإنهما مختلفان بالماهية لاختلاف الأمور الثلاثة فيهما (وكذلك ما منه وما إليه) فإنهما إذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة (وإن اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة) في الحركة الأينية (وكالتسخن والتبرد) في الحركة الكيفية، فإنّ الحركتين في كل واحدة من هذين المثالين مختلفتان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد **ما فيه**، **فإن قيل**: تنوع المبدأ والمنتهى في المثال الثاني ظاهر، فإن السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه في المثال الأول، لأن الاختلاف بين المبدأين إنما هو باعتبار إن عرض لأحدهما الفوقية وللآخر التحتية

قوله: (**كانت الحركة إلخ**) لا يخفى أن هذا البيان لا يصحح عبارة المتن، فإن الظاهر أنه تمثيل لأنواع الحركة الحاصلة بواسطة اختلاف ما فيه، كالمثال الآتي والتقرير الذي ذكره الشارح أنه لا دلالة في المتن عليه.

قوله: (**إلى اختلافهما كان أولى**) بيان أن الاختلاف النوعي فيما اختلف فيه الأمور الثلاثة أولى، والحق أنه سهو من طغيان القلم وغاية التكلف أن يقال: المراد كالتسود عند اختلاف طرفه كما مر في كلام الشارح، وكذا التسخن عند اختلاف طرفه، فهما مثالان لتقابل التضاد لصدق حد المتضادين عليهما، فيكون الموصوف بواحد منهما، معناه للموصوف بالآخر بواسطة هذا العارض.

قوله: (**وإذا كانت الحركة مختلفة بالنوع إلخ**) مقصوده من هذا الكلام دفع اعتراض شارح المقاصد وإصلاح كلام المصنف فإن قوله: كالتسود والتسخن لا يصلح مثالاً لما ذكره أولاً، لأن سياق كلامه فيما إذا اتحد المبدأ والمنتهى واختلف ما فيه والكل مختلف هاهنا والأوضح أن يقال: المقصود منه التمثيل لا التعليل وإن كان المفهوم هذا.

وذلك لا يوجب اختلافاً في الماهية. قلنا: إنهما وإن لم يختلفا بالماهية **لكنهما اختلفا بالمبدئية والمنتهائية** وهما متقابلان تقابل التضاد **وهذا القدر كاف في اختلاف الحركة بالماهية، كذا في المباحث المشرقية** (ولا عبرة) في الوحدة النوعية للحركة (بوحدة المحرك) لأن الأمور المختلفة بالنوع قد تشترك في نوع واحد من الأثر (ولما مر) من أن تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعدداً في الحركة بحسب الشخص (وإذ لا يوجب) اختلاف المحرك بحسب النوع (اختلاف الشخص في الحركة (فالنوع أولى) بأن لا يوجبه ذلك الاختلاف لأن ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلي (فحركة الحجر إلى العلو قسراً و) حركة (النار إليه طبعاً لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك) أي من حيث استنادهما إلى محركين مختلفين بالنوع أعني القاسر والطبيعة **بل هاتان الحركتان متفقتان** في الماهية (ولا) عبرة أيضاً (بوحدة ما له) الحركة (فإن تنوع المحل لا

قوله: (**وهذا القدر كاف**) أي كون موصوف كل واحد منهما مخالفاً بالآخر كافٍ لاختلاف الحركة في الماهية الواجب في تضاد الحركات أن يكون مبتدأه ومنتهاه مخالفاً بالنوع للأخرى، ولو بالفرض كما سيجيء في بحث التضاد.

قوله: (**كذا في المباحث المشرقية**) لعل الحوالة للإشارة إلى أنه غير مرضي عنده لما سيجيء من أن هذا الاختلاف باعتبار مفهوم المبدأ والمنتهى متحققة في كل حركة مستقيمة يخلف حركة أخرى في المبدأ، والمنتهى مع اتحاد المسافة مع أنه لا تضاد بينهما والاتصاف بالمبدئية والمنتهية، فكيف يكون موجباً للتضاد، وسيجيء تحقيقه.

قوله: (**بل هاتان إلخ**) أشار إلى أن الحيثية تعليلية، وليست بتقييدية حتى يستفاد منها اختلافهما بالتنوع من حيثية أخرى.

قوله: (**لكنهما اختلفا بالمبدائية والمنتهائية إلخ**) فإن قلت: هذا جار في كل حركة من مبدأ إلى منتهى، والرجوع إلى ذلك المبدأ مع أنهم قد صرحوا بأن الاختلاف بالماهية ليس إلا في الصاعدة والهابطة، قلت: لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما جهتين حقيقتين لا يتبدلان أصلاً فلا يصير العلو سفلاً. وبالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك، ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة وبالعكس بخلاف الحركة يمنة ويسرة وسيشير الشارح في أثناء المقصد الثامن إلى هذا السؤال وجوابه. واعلم أن قياس العربية كما نقل عن الشارح المنتهية كالمصطفية وأما المصطفوي فقد قيل من الأغلاط المشهورة كالمرتضوي.

قوله: (**بل هاتان الحركتان متفقتان**) فائدة هذا الكلام دفع توهم نشأ من قوله: لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك لأنه يتبادر منه رجوح النفي إلى قيد الحيثية مع ثبوت أصل الاختلاف النوعي باعتبار آخر فصرح بأن ليس المراد ذلك.

يوجب تنوع الحال) وإن كان تعدد المحل مطلقاً يوجب تعدد الحال بحسب الشخص (فسواد الإنسان و) سواد (الحمار نوع واحد) وكذا حركتهما إذ لم يختلف هناك ما فيه وما منه وما إليه، **وذلك لأن إضافة الحركة** بل العرض مطلقاً إلى الموضوع أمر خارج عن ماهيتهما، فلا يكون اختلاف المعروضات موجباً لاختلافهما (ولا بوحدة الزمان لأنه نوع واحد لا تختلف حقيقته) فلا فائدة في اعتبار وحدته النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع، بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية (إن قدر تنوعه) واختلافه بالماهية **(فهو عارض للحركة) ومقدار لها** (واختلاف العوارض) بالنوع (لايوجب التنوع) في المعروضات، كما أن تنوع المعروضات لا يوجب تنوع عوارضها (وثالثها: الوحدة (الجنسية وما يعتبر فيها) من الوحدات (بعض ما يعتبر في) الوحدة (النوعية) لأن النوع هو الجنس مع قيود منوعة له (وإنما هو) وحدة (ما فيه فقط **فالحركة الواقعة في كل جنس** جنس من

قوله: (وذلك لأن إضافة الحركة إلخ) فإن قلت: فكذا إضافتها إلى ما فيه وما منه وما إليه، أمر خارج عن ماهيتها، فكيف يوجب اختلافها بالماهية، قلت: لما كانت الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجياً كان ما فيه وما إليه وما فيه مقوم ماهيتها، فاختلافها يوجب اختلاف ماهيتها بخلاف المحرك والمتحرك، فإنها تحتاج إليهما في الوجود في الشفاء، ففي الحركة يختلف نوعيتها باختلاف الأمور التي تقوم ماهيتها، وبه ما هي فيه، وأيضاً ما منه وما إليه، فإذا اختلف نوع من هذه اختلف الحركة في النوع.

قوله: (فهو عارض للحركة ومقدار لها) أي بقدر الحركة بها فيقال: حركة ساعة أو ساعتين، فلا يرد ما قيل: إن الحركة التي اعتبر في اختلافها الزمان غير حركة الزمان مقدار لها، فإنها حركة الفلك الأعظم.

قوله: (فالحركة الواقعة في كل جنس إلخ) سواء قلنا: إن الحركة المطلقة للحركات على أن تكون الحركات مقولة برأسها أو تكون داخلة في إحدى المقولات أو تكون الحركة في كل مقولة عين تلك المقولات، فإن الحركة يختلف بالجنس بسبب اختلاف المقولات الواقعة فيه.

قوله: (فهو عارض للحركة) قيل: هذا ضعيف فإن هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضاً لها فإنها إنما هي حركة الفلك الأعظم ولو قيل: وإن قدر تنوعه فلا خفاء في جواز إحاطتها بحقيقة واحدة لم يرد هذا ويمكن أن يجاب بأن مجموع الزمان يتقدر به حركة الفلك الأعظم وأما أجزاء الزمان فقد يتقدر بها سائر الحركات أيضاً كما أشار إليه الشارح في بحث الزمان، ولهذا ينقسم الزمان بحسب انقسام الحركة مطلقاً كما سيأتي، وهذا التقدر هو المراد بالعروض هاهنا.

قوله: (فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الأينية إلخ) لا خفاء أن القول بأن الوحدة الجنسية للحركة يتوقف على وحدة ما فيه جنسها مما يتم إذا ثبت عدم جنسية

الحركة) فالحركات الأينية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا الحركات الكيفية والكمية (ويترتب) أجناس الحركات (بحسب ترتب الأجناس التي تقع) تلك الحركات (فيها) فالحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة، وهي جنس فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق الحركة في الألوان، وهكذا إلى أن ننتهي إلى الحركات النوعية المنتهية إلى الحركات الشخصية.

[المقصد السابع: الحركات المتضادة وغير المتضادة]

(الحركات منها) ما هي غير متضادة ومنها (ما هي متضادة وقد علمت) في مباحث التقابل (أن لا تضاد إلا بين الأنواع) الحقيقية (الداخلة تحت جنس أخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة) لأنها أجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد (**وإن امتنع اجتماعها حيناً**) من الأحيان (**فلا لماهياتها**) أي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك الحين مستنداً إلى ماهياتها، بل إلى أسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المتخالفة الأجناس (وإنما التضاد بين المتجانسة) المتشاركة في الجنس الأخير (منها) أي من الحركات (ففي الاستحالة

قوله: (**متحدة في الجنس العالي**) أراد بالعالي ما لا يكون فوقه جنس لا ما هو المشهور حتى يرد أنه إنما يثبت الاتحاد في الجنس العالي إذا كانت تحت الأين أجناس، ولم يثبت إنما الثابت أن تحته أنواعاً بناء على أن الخط المستقيم والمستدير مختلفان بالماهية، كما أشار إليه الشارح سابقاً وبينه الشيخ في الشفاء بكلام طويل، فكذا الحركتان الواقعتان عليهما، ولذا لم يتعرض الشارح لبيان الأجناس الداخلة تحت الأين.

مطلق الحركة لما تحتها، أما بأن يكون مقوليتها على الأربع بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلق شامل أو بالتشكيك، فيكون المطلق عرضياً للأقسام لاذاتياً، والأول باطل بمثل ما مر في الوجود، والثاني ذهب إليه أكثرون متمسكاً بأن الحركة كمال أي وجود شيء لشيء من شأنه ذلك، والوجود مقول بالتشكيك. ورد بأن الكبرى طبيعية لا كلية لأن المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا أفراده، وذهب آخرون إلى أنه متواطئ إذ لا يتصور كون بعض الحركة أولى أو أقدم أو أشد في كونه حركة، بل لو أمكن ففي الاتصاف بالوجود فيكون التشكيك عائداً إلى الوجود، لا يقال: لو كانت الحركة جنساً لأقسامها لزادت المقولات على العشر لأنها لا محالة يكون جنساً عالياً، لأنا لا نسلم ذلك لجواز أن يكون من مقولة أن ينفعل مثلاً هذا ثم إن في الحركة الأينية اعتبار الأجناس المنتهية إلى العالي وهو الحركة في الأين غير ظاهر فليتأمل.

قوله: (**وإن امتنع اجتماعهما حيناً فلا لماهياتها**) كالوقوف في النمو فإن الجسم حينئذ لو تحرك في الكيف أو الوضع ولم يتحرك في النمو لا يكون لأجل التضاد.

كالتسود والتبيض) فإنهما نوعان مندرجان تحت الحركة في الألوان ومتشاركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو أكثر مما بين أحدهما وبين التصفر والتحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد إلا ذلك (وفي الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف) فإن لكل واحد من النمو والذبول حداً محدوداً في الطبع يتوجهان إليه وبينهما غاية الخلاف، فكذا بين الحركتين إليهما وكذا الحال في التخلخل والتكاثف إذ لكل واحد منهما حد لا يتجاوزه (وفي النقلة كالصاعدة والهابطة) فإن كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف وإلى ما فصلناه أشار إجمالاً بقوله: (إذ لها) أي للحركة في هذه المقولات الثلاثة (في كل طرف حد محدود تتوجه إليه وبين الطرفين غاية الخلاف) فإن السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدي النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين أيضاً غاية الخلاف (وأما) الحركة (الوضعية فلا تضاد فيها) لما ستعرف عن قريب **من أن الحركة المستديرة لا تضاد فيها**.

[المقصد الثامن: الحركات المتضادة بين الصاعدة والهابطة]

(**تضاد الحركات** ليس لتضاد ما فيه **فإن الصاعدة والهابطة ضدان**) **بلا شبهة** (**وإن اتحد ما فيه**) هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد إلى البياض ضد للحركة من

قوله: (**من أن الحركة المستديرة إلخ**) سواء كانت وضعية أو أينية فهو استدلال بالحكم العام على الخاص فلا مصادرة.

قوله: (**تضاد الحركات إلخ**) أي تضاد كل حركة مع أخرى ليس لأجل تضاد ما فيه فقط، لأنه يوجد في التصور بدون تضاد ما فيه، وكذا الحال في التحرك والمحرك، بل تضاد كل حركة مع أخرى لأجل ما فيه وما إليه وأما كونه في بعض المواد لأجل ما منه وما إليه، وفي بعضها لتضاد أمور أخر فمجرد احتمال عقل لا يضر المقصود، نعم لو تحقق التضاد في مادة ما بدون تضاد ما فيه وما إليه يضر فما أورده صاحب التجريد من أنه يجوز تعليل الواحد النوعي بعلل متعددة،

قوله: (**من أن الحركة المستديرة لا تضاد فيها**) بيان لما الذي هو عبارة عن الدليل فإن قلت: هذا نفس المدعى فكيف يكون بياناً لما الذي هو عبارة عن الدليل قلت: توصيف الحركة بالمستديرة إشعار بالدليل فالاستدارة هي التي بسببها لم يجر في الوصفية تضاد كما سيظهر.

قوله: (**فإن الصاعدة والهابطة ضدان وإن اتحد ما فيه**) اعترض عليه بأنه يجوز أن يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد منها، فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعى [illegible]دم عليته لا يدل على المدعى وهو عدم عليته مطلقاً لجواز تحققه في

البياض إلى السواد **وإن فرض وحدة الطريق**، أعني وحدة ما فيه (ولا لتضاد المحرك لتضاد) الحركتين (الطبيعيتين) الصادرتين **عن طبيعة** واحدة، فإن الهواء إذا حصل في حيز الأرض صعد عنه طبعاً، وإذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحرك وهذا المثال إنما يصح إذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الإمام في الملخص والمذكور في السماء والعالم من كتاب الشفاء أن هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم، لأنهما **تنتهيان إلى طرف واحد** وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية أن الضدين يجب أن يكون بينهما غاية التباعد، ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين، لأن البعد بين حركة النار وحركة الأرض أكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط، وكيف يكونان متضادين والمطلوب بهما حالة واحدة هي أن تكون فوق الماء وتحت النار، ويرد عليه أنه يلزم منه أن لا يكون تضاد في الحركات الأينية إلا بين الصاعدة الواصلة إلى المحيط والهابطة الواصلة إلى المركز، **فلا تكون حركة الحجر**

فيجوز أن يكون التضاد في بعض الصور لتضاد ما فيه وما إليه، وفي بعض التضاد ما فيه أو المحرك أو المتحرك إنما يردان لو كان المقصود الاستدلال بانتفاء التضاد لأجل الأمور المذكورة في بعض الصور على ثبوته في جميع الصور، لأجل تضاد ما فيه وما إليه، بل المقصود بيان الواقع وتحقيقه أنّ كل صورة يتحقق التضاد بين الحركات لا يكون بدون تضاد ما منه وما إليه سواء كان معه تضاد آخر أو لا.

قوله: (وإن فرض وحدة الطريق) بأن يكون الطريق من البياض إلى السواد ومن الزيادة إلى النقصان بعينه، الطريق من السواد إلى البياض ومن النقص إلى الزيادة وبالجملة هي المتوسطات بأعيانها كما أن المسافة في النزول هي المسافة في الصعود كذا في الشفاء.

قوله: (تنتهيان إلى طرف واحد) فلا يكون بينهما التضاد بحسب المنتهى، ولا بد في تضاد الحركتين كل من المبدأ والمنتهى.

تلك الصورة بعلة أخرى، وبهذا ظهر ما في تعليل انتفاء تضاد الحركات بتضاد المتحرك. وفي تعليل انتفاء تضادها بتضاد المحرك من الخلل والجواب أنه قد تقرر من قواعدهم أن المصدر المضاف من صيغ العموم، فالمعنى جميع تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فعلى هذا ينطبق الدليل على الدعوى فإن قلت: انتفاء هذا الإيجاب الكلي لا يستلزم أن يكون جميع تضاد الحركات بحسب ما منه وما إليه قلت: لم يدع أحد هذا الاستلزام، بل إن الأمر في الواقع كذلك كما يدل عليه الاستقراء، فليتأمل.

قوله: (عن طبيعة واحدة) فإن الطبيعة هي العلة الفاعلية للحركة والحالة الغير الملائمة ليست جزءاً من العلة الفاعلية ولهذا لم يذكرها هاهنا وإن كانت جزءاً من العلة التامة.

قسراً إلى فوق وحركته طبعاً إلى تحت متضادتين **مع أنهم صرحوا بخلافه** (و) لتضاد الحركتين (القسريتين) كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد (ولا لتضاد المتحرك **لأن حركة الحجر** قسراً إلى فوق وطبعاً إلى تحت متضادتان) مع أن المتحرك واحد (ولا لتضاد الزمان فإنه لا تضاد فيه) أي في الزمان (إذ لا تنوع) فيه بل الأزمنة كلها متساوية في الماهية **(ولا يمكن توارده)** أي توارد الزمان (على موضوع) واحد ولا بد في المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد (ولكونه) عطف على قوله: فإنه كأنه قيل ولا لتضاد الزمان لأنه لا تضاد فيه ولكونه (عارضاً) للحركة (وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات) فلو فرض التضاد في الزمان لم يكن مقتضياً لتضاد الحركات (ولا للحصول) أي ليس تضاد الحركات للحصول (في الأطراف) التي هي مبادئ الحركات ونهاياتها (لأنه) أي الحصول في الأطراف (معدوم عند) وجود (الحركة) فإن الحصول في المبدأ (يحصل قبلها) ويعدم عندها (و) الحصول في المنتهى يحصل (بعدها) فلو كان تضادها لأجل الحصول في الأطراف لم يكن **بين الحركات الموجودة تضاد** (بل) تضاد الحركات (للتوجه)

قوله: (فلا تكون حركة الحجر إلخ) فيه أن كلتا الحركتين متوجهتان إلى نقطة المركز والمحيط، وإن لم يتحقق الوصول فبينهما غاية الخلاف من حيث التوجه بخلاف صعود الهواء من المركز وهبوطه عن المحيط.

قوله: (بين الحركات الموجودة تضاد) أي حال وجود بل بعده انقطاعها وانعدامها فيه بحث لأن الحركات حال الوصول إلى المنتهى موجودة في أزمنتها متصفة بالتضاد في تلك الحال، نعم إنها غير موصوفة بالتضاد في أثناء المسافة لعدم وجودها بتمامها، فالصواب أن يعلل عدم

قوله: (مع أنهم صرحوا بخلافه) أي صرحوا بالتضاد الحقيقي وليس المراد أنهم صرحوا بالتضاد مطلقاً وإلا فيجوز أن يحمل على التضاد المشهور، ولا منافاة وقد يجاب عن الرد بأن تضاد الحركة لتضاد ما منه وما إليه ليس من حيث الحصول فيهما، إذ لا حركة حينئذٍ من حيث التوجه، فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط وغاية البعد عنه بخلاف سائر الجهات، فتأمل.

قوله: (لأن حركة الحجر إلخ) لأن المتحرك جسم ولا تضاد فيه بالذات إذ لا موضوع له. ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضاداً مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء إلى العلو.

قوله: (ولا يمكن توارده) لأنه إما على سبيل التعاقب أو على سبيل الاجتماع وكل منهما [illegible] زماناً ولا يتصور للزمان زمان.

من الأطراف وإليها أعني (**بحسب ما منه و**) ما (إليه) جميعاً (من حيث هما كذلك) أي من حيث أنهما متضادان أعني أن يكون مبدأ إحدى الحركتين ضداً لمبدأ الأخرى ومنتهاها ضداً لمنتهاها وليس يكفي لتضاد الحركة التضاد بين المبدأين فقط، فإن الحركة من السواد إلى الحمرة لا تضاد الحركة من البياض إلى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط، فإن الحركة من الحمرة إلى البياض لا تضاد الحركة من الحمرة إلى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف، وإنما اعتبر قيد الحيثية إذ لا بد من اعتباره (فإنهما) أي ما منه وما إليه في الحركتين (قد يختلفان بالذات) والماهية (مع التضاد) بينهما (كالسواد والبياض) فالحركة من الأول إلى الثاني تضاد الحركة من الثاني إلى الأول لأن مبدآهما متضادان بالذات وكذلك منتهاهما (أو دونه) أي دون التضاد (كالسواد والحمرة) فإنهما متخالفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية فلا تضاد أيضاً بين الحركة من أحدهما إلى الآخر وعكسها (أو بالعرض) أي يختلفان لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه أيضاً (كالمركز والمحيط لأنهما جزآن) أي نقطتان (**من جسم بسيط** عرض لأحدهما أنه غاية القرب من الفلك وللآخر أنه غاية البعد عنه) **وباعتبار هذين العارضين** صارا متضادين (مع تساويهما في

تضادها لأجل الحصول في الأطراف بأنه لا تعلق للحركات بذلك الحصول فكيف يعلل تضادها.

قوله: (**أعني بحسب ما منه إلخ**) ليس التضاد لأجل التوجه من الأطراف، وإليها من حيث أنها أطراف ونهايات لبعد إذ ليس ذلك مما لا يتعلق به الحركة، بل لأجل أن تلك الأطراف ماهية الحركة وما إليه، ولا كونها ما منه كيف اتفق بل من حيث أنهما متضادان مثلاً بعد المركز والمحيط ليست من حيث كونهما طرفين لبعد أو من حيث كون أحدهما غاية البعد عن الآخر موجبتين لتضاد الصاعدة والهابطة، إذ لا تعلق للحركة بها بهذا الاعتبار بل من حيث كونها منه فقوله: كذلك ظرف مستقر وقع حالاً أي التوجه من الأطراف، وإليها من حيث التوجه في الضدين فقول الشارح: من حيث أنهما متضادان بيان لحاصل المعنى.

قوله: (**من جسم بسيط**) أي يحددهما جسم بسيط لا أنهما جزآن منه كما يتبادر من عبارته.

قوله: (**وباعتبار هذين العارضين إلخ**) فإن قيل: قد ذكروا أن تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض، فكيف أوجب تضاد عارض بعض ما تتعلق به الحركة تضاد الحركة مع أن هذا أبعد. قلنا: مرادهم أن ذلك بمجرده وعلى إطلاقه لايوجب تضاد المعروض، وأما إذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض أو ما يتعلق به فلا استبعاد، وهاهنا قد يصدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين، أعني الصاعدة والهابطة كما ذكره الشارح.

الحقيقة) **وصار تضادهما بالعرض** سبباً لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات، فإنهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد، وبينهما غاية الخلاف، **وكذا حال الحركتين** الواقعتين في جهتين متقابلتين، وقد يقال: لا تضاد في الحركة المستقيمة إلا بين الصاعدة والهابطة فعليك بالتأمل (وقد لا يختلفان أصلاً) أي لا يختلف مبدأ الحركة ومنتهاها لا بحسب الماهية **ولا بحسب عارض لازم** (بل يتفق إن صار أحدهما مبدأ) لحركة (والآخر منتهى) لها، فإذا فرض حركة أخرى من هذا المنتهى إلى ذلك المبدأ لم تكن مضادة للأولى، إذ لا تضاد بين المبدأين ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض فإن قلت: **بين مفهومي المبدأ والمنتهى** تقابل التضاد كما سننبه عليه فبين

قوله: (وصار تضادهما بالعرض سبباً إلخ) ولا استبعاد في كون التضاد بين الشيئين بالعرض موجباً للتضاد بين الشيئين بالذات، إذ لا يجوز أن يكون العارض أمراً داخلاً في جوهر هذين الشيئين فإن الجسم الحار والجسم البارد متضادان بعرضيهما وفعلاهما وهو الإسخان والتبريد الصادران منهما يتصاعدان بالذات، وكذلك الحال في الحركة فإنها تتعلق بالأطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى المسافة لأن حقيقتها مفارقة وقصد فحقيقة الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى، إما بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل وإن كان المبدئية والمنتهية عارضين للأطراف كذا يستفاد من الشفاء.

قوله: (وكذا حال الحركتين إلخ) كالحركة الواقعة من اليمين إلى اليسار وبالعكس فإنهما متضادان، لتضاد مبدئهما ومنتهاهما فإن الجهتين وإن كانت مبدأين لكنه بينهما غاية الخلاف بعد الاعتبار، فكذا الحركتان المتضادتان بحسبهما بينهما غاية الخلاف بحيث لا يمكن أن يصير إحداهما الأخرى بخلاف الحركة من اليمين إلى اليسار فإنهما قصد حركة من اليسار إلى اليمين باعتبار تبدل اليمين إلى اليسار.

قوله: (بين مفهومي المبدأ والمنتهى إلخ) قال في الشفاء في بيان الحركة التي من طرف قوس إلى طرف قوس آخر، والتي بالعكس والقوس واحد بعينها لا تكون متضادة إن لم يكن المبدأ والمنتهى ضدين لأجل المبدئية والمنتهية، بل لأجل أنهما مبدأ ومنتهى حركة ولا كيف ما اتفق لأجل أنهما مبدأ ومنتهى الحركة بصفة لا تكون مبدأهما هو بعينه منها في استمرارها حتى يصح التعاند بين المبدأ والمنتهى من جهة القياس إلى ذلك، إنما يتفق حيث يكون المبدأ منتهى ولا المنتهى مبدأ فذلك هو الذي لا يجتمع وإذا كان كذلك، فقد عرفت أن اللتين على القوس

قوله: (ولا بحسب عارض لازم) يشعر بأن التضاد في القسم الثاني إنما هو بسبب اختلاف المبدأ والمنتهى، بحسب عارض لازم فعلى هذا لاتضاد في الحركة المستقيمة إلا بين الصاعدة والهابطة، وقوله: قلت: لا شك إلخ يشعر بأن عدم تأخر العارض الذي يكون سبباً لتضاد المبدأ والمنتهى يكفي في تضاد الحركة ولو كان مفارقاً، اللّهم إلا أن يبنى كلامه على أن هذا العارض ما وجد إلا لازماً بالاستقراء.

ذاتيهما تضاد بحسب العارض، فتكون الحركتان متضادتين على قياس ما مر في الصاعدة والهابطة. **قلت: لا شك** أن ثبوت هذين العارضين لذاتيهما **متأخر عن** وجود الحركة، **فلا يكون تضاد هذين العارضين** علة لتضاد الحركتين **بخلاف القرب** والبعد من

الواحدة لا تتضادان لأن الحركة على تلك القول لا يعرض لها من حيث الحركة قوسية أن يكون مبدؤها غير منتهاها مغايرة ذاتية، بل يعرض لذلك لقطع العرض ووقوف يتفق، ولولا ذلك لصح التوجه المستمر إلى المبدأ بعينه وهي حركة واحدة متصلة لا رجوع فيها انتهى. ويعلم من كلامه أن الموجب لتضاد الحركتين المستديرتين على واحد والمستقيمتين في مسافة واحدة فإن حصول المبدأ والمنتهى فيهما بحسب الفرض والاتفاق، بخلاف الصاعدة والهابطة فإن تغاير المبدأ فيها ذاتية لا يجعل الاستمرار فيهما المبدأ منتهى ولا المنتهى مبدأ.

قوله: (متأخر عن إلخ) فإنه بعد وجود الحركة يصير طرف مبدأ لها والآخر منتهى له.

قوله: (فلا يكون تضاد هذين العارضين إلى آخره) لأن المتأخر لا يكون علة للمتقدم، ولكن الكلام في تقدم التضاد على هذين العارضين، لأن الحركة إنما توصف بالتضاد بعد وجودها، إنما هو حال الوصول إلى الطرف، وهو حال الاتصاف بالمبدئية والمنتهية، وهذا المعنى ما في الشرح الجديد للتجريد من أن ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين، فكذا تضادهما ولا استبعاد في أن يكون أحد الوصفين المتأخرين علة للأخر.

قوله: (بخلاف القرب إلخ) هذامخالف لما في الشفاء من أن الحركات المتضادة التي تقابل أطرافها، وإنما يتصور على وجهين أحدهما: أن يكون أطرافها يتقابل بالتضاد الحقيقي في ذواتها مثل السواد والبياض والثاني: أن لا يتقابل أطرافها في ذواتها وماهياتها بل لأمر خارج، وهذا يتصور من جهتين إحداهما بالقياس إلى الحركة والثانية بالقياس إلى أمور خارجة عن الحركة، مثل أن طرفي المسافة المتصُلة بين السماء والأرض هما نقطتان أو مكانان وطباع النقطتين والمكانين لا يتضاد ولا يتقابل تقابل السواد والبياض، بل يتقابل لأمر خارج وذلك الأمر إما غير متعلق النسبة إلى الحركة، وإما متعلق بها، أما الخارج عن النسبة إلى الحركة فبأن يكون أحد الطرفين في غاية القرب والطرف الثاني في غاية البعد، فيكون طرفاً منه لزمه أن كان علواً وآخر لزمه إن كان سفلاً. وأما المتعلق بالنسبة إلى الحركة فمثل أن يكون أحد الطرفين عرض له

قوله: (قلت: لا شك إلخ) قيل: عليه كما أن ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين، فكذا تضادهما أيضاً متأخر عن وجودهما، ولا استبعاد في أن يكون أحد الوصفين المتأخرين علة للآخر، وجوابه أن ثبوت مجموع العارضين المذكورين متأخر عن وجود الحركتين زماناً، لأن وصف المنتهائية للمنتهى إنما يعرض بعد انقطاع الحركة، وإن كان وصف المبدئية ثبت للمبدأ قبل الانقطاع، وأما التضاد فيوصف به الحركات حال وجودها باعتبار التوجه كما أشار إليه في تحقيق أن ليس تضاد الحركات باعتبار الحصول في الأطراف، فتأخر التضاد عن الحركة ليس إلا بالذات ولايعقل عليه المتأخر للمتقدم فتأمل.

المحيط، فإنهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت (وذلك) أي اتصاف أحدهما بكونه مبدأ والآخر بكونه منتهى (قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة) فإن لها مبدأ متصفاً بالمبدائية بالفعل ولها منتهى كذلك (و) قد يكون ذلك الاتصاف (بمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فإن أي جزء فرضت) على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك (مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين) إذ الحركة عن كل جزء هي بعينها الحركة إلى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستديرة إلا بمجرد الفرض (ولا تمايز فيه) أي في الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل (إلا بما يعرض من موازاة أو فرض أو غير ذلك) من الشروق والغروب، وليس شيء منها موجباً للتمايز الخارجي، وليس من شرط وجود الحركة المستديرة أن يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه، وإلا امتنع حركة الفلك بالاستدارة إذ لا وجود للنقطة بالفعل إلا بسبب القطع وهو عليه محال عندهم، بل يكفي لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة **وهاهنا بحث** وهو أن الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدؤها وكذا منتهاها وضعاً مخصوصاً، كما أن مبدأ الحركة الكيفية ومنتهاها كيف مخصوص فإذا فرض أن جسماً كان ساكناً ثم تحرك على نفسه، فالوضع الذي ابتدأت الحركة منه كان مبدأ لها، وإذا فرض سكونها ثانياً كان الوضع الذي انقطعت الحركة عنده منتهى لها سواء كان مماثلاً للوضع الأول أو مخالفاً له فقد ثبت للمستديرة مبدأ ومنتهى بالفعل كالمستقيمة، نعم إذا فرض أن المستديرة أزلية أبدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا منتهى بالفعل كما نبهناك عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي الأبعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائماً من مبدأ ومنتهى بالفعل، نعم إذا فرض أن جسماً تحرك على محيط دائرة حتى تمم دورة كان مبدؤها ومنتهاها واحداً بالذات مختلفاً بالاعتبار، إلاأن هذه حركة أينية في الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة (تنبيه. المبدأ

مبدأ الحركة الواحدة والآخر عرض له منتهى فإنه صريح في أن تضاد الصاعدة والهابطة باعتبار كون ما منه وما إليه فيهما مضاداً ومخالفاً للآخر في المبدئية والمنتهية لا باعتبار أنه في غاية القرب أوفي غاية البعد فإنه لا تعلق لهذين الاعتبارين بالحركة فضلاً عن أن يكون موجباً للتضاد.

قوله: (وهاهنا بحث إلخ) مقصوداً لقائل إذا فرض ابتداء المستدبرة من نقطة كما يفرضون الدور بعينه كان المبدأ والمنتهى بمجرد الفرض لا أن الحركة الوضعية مبدؤها ومنتهاها النقطة حتى يرد ما ذكره الشارح.

والمنتهى) أي هذان المفهومان العارضان لا ذاتاهما (**إذا نسب أحدهما إلى الآخر** فتقابلهما تقابل التضاد) لا السلب والإيجاب والعدم والملكة لأنهما وجوديان، ولا التضايف لما سنذكره (وإذا نسبا إلى ما له المبدأ والمنتهى، وهي الحركة **كانا متضايفين** له فبين كل منهما وبينه) أي بين ما له المبدأ والمنتهى (تقابل التضايف) فإن المبدأ مبدأ لذي المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ للمبدأ وكذا حال المنتهى وذي المنتهى (وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس) لجواز أن يفرض حركة لها بداية بلا نهاية أو نهاية بلا بداية، فلا تكافؤ بينهما في التعقل ولا في الوجود فلا تضايف (فإن قيل :قديكون جسم واحد مبدأ) لحركة (ومنتهى) لها أيضاً(فكيف) يتصور (التضاد) بينهما مع اجتماعهما في موضوع واحد (**قلت: هما**) أعني مفهومي المبدأ والمنتهى (غير عارضين للجسم) عروضاً أولياً حتى يقال: إنهما يجتمعان فيه (بل) هما عارضان (للأطراف) الحاصلة في الأجسام (ولايكون طرف) واحد مبدأ ومنتهى لحركة واحدة (إلا بالفرض وفي زمانين) إذ لا يتصور في حركة واحدة مستقيمة أن يكون مبدؤها ومنتهاها طرفاً واحداً، وأما المستديرة فإن مبدأها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة، لكنها لا تتصف بهاتين الصفتين في آن واحد، فهي وإن كانت واحدة بالذات إلا أنها اثنتان في الاعتبار، وذلك كاف لها في كونها بداية للحركة ونهاية لها، وإنما وسم الفصل بالتنبيه لأن التأمل في مفهومي المبدأ والمنتهى وما نسبا إليه كاف للتصديق بما ذكر فيه. (فرع) على ما مر من أن تضاد الحركات إنما يكون لتضاد المبدأ والمنتهى (قالوا:)

قوله: (إذا نسب أحدهما إلى الآخر) بالقياس إلى الحركة المستقيمة يشير إليه قوله: فيما سيجيء أنه لا يتصور في حركة مستقيمة أن يكون مبدؤها ومنتهاها طرفاً واحداً، وقد مر منقولاً في الشفاء أنه لم يكن تضاد بين المبدأ والمنتهى لأجل المبدئية والمنتهية إلخ.

قوله: (وقد يكون جسم واحد) بان يكون مبدأ الحركة ومنتهاها في جسم واحد، كذا في الشفاء.

قوله: (قلت: هما إلخ) خلاصته أن الأضداد لا تجتمع في موضعها القريب والجسم لئن قريباً للمبدأ والمنتهى، بل موضوعه الطرف كما أن السواد والبياض يجتمعان في جسم ولا يجتمعان في الموضوع القريب

قوله: (كانا متضايفين له) ظاهر العبارة أن يقول: مضايفين له، لأن وضع فاعل لنسبة الفعل إلى الفاعل متعلقاً بغيره مع أن الغير فعل مثل ذلك ووضع تفاعل لنسبته إلى المشتركين فيه من غير قصد إلى تعلق له.

الحركة (المستقيمة **لا تضاد**) **الحركة** (**المستديرة**) وإلا كان ذلك **بسبب** تضاد أطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل (إذ كل مستقيمة) فإنها واقعة على خط هو (وتر لقسي غير متناهية بالقوة) فلو كانت المستقيمة ضداً للمستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص أضداد غير متناهية متخالفة بالنوع هي المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة إلى مبدئها، **وذلك باطل** (إذ ضد الواحد واحد) كما مر في مباحث التضاد، **وأيضاً كل قوس** يفرض ضداً لذلك الخط فهناك قوس أخرى أعظم تحدباً من الأولى، فتكون هذه بالضدية أولى فليس شيء من تلك القسي ضداً للمستقيم، فلا يكون المستقيم ضداً لشيء منها **لا يقال**: **طبيعة الاستدارة** واحدة في المستديرات، **فتكون هي من حيث طبيعتها** المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لأنا

قوله: (**لاتضاد الحركة المستديرة**) أي اللغوية أعني المنحنية، وأما المستديرة الاصطلاحية أعني الوضعية فقد عرفت أنه لا مبدأ ولا منتهى بالفعل، وبعد الفرض يكون المبدأ والمنتهى متحداً فلا يوصف بالتضاد أصلاً.

قوله: (**بسبب إلخ**) بأن يكون مبدأ إحدى الحركتين منتهى الآخر وبالعكس لتحقق الخلاف بينهما كما في الصاعدة والهابطة بخلاف ما إذا كان مبدؤهما ومنتهاهما متغايرين فإنهما كانتا متعددتين بدون الخلاف.

قوله: (**وهو باطل إلخ**) أي التضاد بينهما يمكن كونهما مبدأ ومنتهى لحركات كثيرة مستديرة ومستقيمة مع أنه لا تضاد بينهما.

قوله: (**وأيضاً كل قوس**) قيل: القوس الذي يفرض على محدب الفلك الأعلى لايمكن فرض ما هو أعظم منها فتكون الحركة عليها ضداً للحركة على وترها، والجواب أنه يمكن فرض ما هو أعظم منها بأن يفرض الفلك الأعلى أعظم مما هو عليه كما مر في مبحث الحركة، لا بدَّ أن يكون إحدى الجهتين في غاية البعد من الأخرى لا أن كلاً منهما غاية البعد عن الآخر، بناء على جواز كون قطر الفلك الأعلى أعظم مما عليه.

قوله: (**فتكون هي من حيث طبيعتها إلخ**) فلا يلزم أن يكون لشيء واحد أضداد كثيرة ولا أن يكون ما هو أكثر تحدباً أولى بالضدية.

قوله: (**وأيضاً كل قوس يفرض إلخ**) فيه بحث لأن القوس الذي بوترها المستقيم المذكور من القطعة التي هي محدب الفلك الأعلى أعظم مما يمكن أن يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف، فهي بالمضادة أولى من غيرها.

قوله: (**لا يقال: طبيعة الاستدارة إلخ**) هذا يرد على الوجهين والجواب لف ونشر غير مرتب، لكن هذا الجواب يدل على أن لا تضاد إلا بين الأشخاص والمشهور المصرح به فيما

نقول: لا وجود **للاستدارة المجردة**، إنما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة أولى بالمضادة لما عرفت، **ولما امتنع** حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع، فلا يكون ضداً له (ولا) تضاد (المستديرة المستديرة لنحو ذلك) الذي ذكر لنفي التضاد بين المستقيمة والمستديرة (فإن) التضاد بين الحركات لتضاد مباديها وغاياتها، فلو كان بين المستديرات تضاد لكان لمستديرة واحدة أضداد غير متناهية متخالفة بالنوع، وذلك **لأن طرفي مستديرة** واحدة قد يكونان طرفين لدوائر) أي لقسي (غير متناهية) فإنه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كانت المستديرة ضداً للمستديرة لكان لمستديرة واحدة أضداد بلا نهاية هي المستديرات الموجهة من منتهى تلك المستديرة إلى مبدئها وهو باطل (**وأما الحركة إلى التوالي** و) والحركة (إلى خلافه فكل) من هاتين الحركتين (تفعل مثل فعل الأخرى ولكن في النصفين) من المسافة (على التبادل) فإن المنحدر من السرطان إلى الجدي على التوالي يكون مسافته الأسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس، والمنحدر من السرطان إلى الجدي لا على التوالي مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو، فقد فعل كل منهما في الانحدار مثل فعل الآخر، أعني الحركة المبعدة عن السرطان الموصلة إلى الجدي، لكن في النصف الآخر، وقس على ذلك حال الصعود من الجدي إلى السرطان، فإنه على عكس الانحدار المذكور، ولما كان الفلك جسماً بسيطاً متشابه الأجزاء كان

قوله: (للاستدارة المجردة) أي المستديرة من حيث هو لما عرفت من تشارك الكل في المبدأ والمنتهى المخالفين لمبدأ المستقيمة ومنتهاها، وكل ما هو يفرض ضداً كان ما هو أكثر تحدبا أولى به فلا يكون شيء منها أولى.

قوله: (ولما امتنع إلخ) وجه آخر لعدم كون المستديرة من حيث طبيعتها ضداً للمستقيمة إذ لا بد في الضدين من تعاقبهما على موضوع واحد وإذا لم يقع المستديرة موجوداً على موضوع المستقيمة.

قوله: (لأن طرفي مستديرة إلخ) هذا الدليل أخص من المدعى لأنه لا يجري في المستديرة الواقعة على قوس معين من مبدأ ومنتهى معين، والحركة الواقعة عليها بالعكس مع أنه لا تضاد بينهما كما عرفت منقولاً من الشفاء.

قوله: (وأما الحركة إلى التوالي إلخ) دفع لما يتراءى من كون هاتين الحركتين متضادتين.

بينهم تحققه بين الأنواع الأخيرة المندرجة تحت جنس قريب، إلا أن يحمل كلامهم على تحققه فيما بين أفراد الأنواع الأخيرة.

النصفان متساويين في الماهية، **وكذلك الأطراف والنهايات متساوية فيها**، فلا يكون شيء منها سبباً لتضاد الحركات المستديرة، فلا تكون متضادة، قال المصنف: (**ولا يخفى** ما فيه من أن الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة) يعني أن ما ذكروه إنما يدل على أن الحركة إلى التوالي والحركة إلى خلافه، إذا اعتبر حالهما في نصفين متبادلين كانتا متماثلين متحدتين في المبدأ والمنتهى، فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد، ولا شك أنه إذا اعتبر حالهما في كل واحد من النصفين معاً كانتا متخالفتين بل متضادتين، فإن حركة المنحدر من السرطان إلى الجدي على التوالي مضادة لحركة الصاعد من الجدي إلى السرطان على خلاف التوالي **للتضاد بين المبدأين والمنتهيين، وإن كانا مفروضين** مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين، وكذا الحال في الصاعدة من الجدي إلى السرطان على التوالي والمنحدرة من السرطان إلى الجدي على خلاف التوالي، نعم إذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معاً وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها، وإليها، **وذكر في الملخص** أن أمثال هذه المباحث لفظية لأنه إن أريد بالضدين كل معنيين وجوديين يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة في محل واحد، كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات أيضاً متضادة لامتناع الاجتماع، وإن أريد مع ذلك أن يكون ما منه وما إليه **أموراً موجودة**

قوله: (**ولا يخفى إلخ**) مقصود ذلك القائل أن الحركتين المذكورتين ليس بينهما غاية الخلاف، إذ يفعل كل منهما بفعل الآخر وتحد غايتها، وإنما عرض الخلاف باعتبار فرض مبدأ كلتيهما ومنتهاه مخالفاً للأخرى وذلك مغايرة اعتبارية لا يوجب تضاد الحركتين كما مر منقولاً من الشفاء.

قوله: (**وإن كانا مفروضين**) قد عرفت أن تغاير المبدأ والمنتهى بالفرض لا يصحح التضاد بينهما ولا بد في تضاد الحركات من تضادهما بالذات أو باعتبار عارض لازم كما في الصاعدة والهابطة.

قوله: (**وذلك في الملخص إلخ**) فيه بحث لأن الكلام في التضاد الحقيقي المعتبر في غاية الخلاف وأنه إنما يكون في الحركات سبب تضاد المبدأ والمنتهى والنزاع في أنه هل يتحقق ذلك بين الحركة المستقيمة وبين المستديرات أو لا؟ فالنزاع معنوي.

قوله: (**وكذلك الأطراف والنهايات متساوية فيها**) فإن قلت: الأطراف متحدة في المثال المذكور لا متساوية قلت: الحكم بالتساوي مبني على المغايرة الاعتبارية.

قوله: (**للتضاد بين المبدأين والمنتهيين**) أي باعتبار المبدئية والمنتهية وإن كان ذاتاهما متحدين بالماهية.

بالفعل متضادة، فلا تضاد حينئذٍ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات.

[المقصد التاسع: الحركة ليست كماً بل عرضية]

(الحركة ليست كماً بالذات) فإنها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم (بل) هي كم (بالعرض ويعرض لها) بسبب الكمية العرضية (ثلاثة أنواع من الانقسام: الأول بحسب المسافة لانطباقهما) فإن الحركة الأينية منطبقة على المسافة كأنها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذي لا يتجزأ فتنقسم الحركة بانقسامها (فالحركة إلى نصفها نصف الحركة) إلى كلها. الثاني بحسب الزمان لأنه عارض لها فينقسم بانقسام عارضها (فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة، وهذا) الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان (غير) الانقسام (الذي بحسب المسافة إذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة) فإنه إذا فرض اتحادهما في المسافة والانقسام بحسبها، فلا بد أن يختلف زمانهما والانقسام بحسبه، وإذا فرض اتحادهما في الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين في الساعة والانقسام بحسبها (الثالث: بحسب المتحرك فإن الجسم) هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة في أنه (إذا تحرك) الجسم (تحركت أجزاؤه المفروضة فيه، والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر) فقد انقسمت الحركة أيضاً انقساماً فرضياً كمحلها (فإذا عرض له) أي للجسم (انفصال) خارجي (حصل لكل جزء حركة بالفعل) فالحركة تابعة لمحلها في الانقسام الفرضي والفعلي الخارجي كالسواد القائم بالجسم فإنه يتبعه في هذين الانقسامين، وقد نبهناك على أن الانقسام بحسب المسافة إنما يتصور في

قوله: (أموراً موجودة إلخ) فإذا اعتبر تمام الدور، فلا وجود لها بالفعل وإذا اعتبر العكس فلا تضاد بينهما.

قوله: (إنما يتصور في الحركة الأينية) بناء على أن الأين لكونه عبارة عن الحصول في

قوله: (فلا تضاد حينئذٍ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات) فيه بحث لا ذماً منه وما إليه في المستديرة المذكورة، فيما تقدم موجودان متضادان باعتبار العارض كما في المستقيمة اللهم إلا أن يراد بالمستديرة الحركة الوضعية على ما هو اصطلاح الفن فحينئذٍ يكون الدليل قاصراً عن المدعى، وإن جعل منشأ سبب التضاد بين الحركتين المذكورتين انتفاء التضاد بين المبدأ والمنتهى، باعتبار عارض لازم لم يلزم منه انتفاء التضاد بين حركة بالاستقامة من المركز إلى المحيط، وحركة بالاستدارة من المحيط إلى المركز، فإن التضاد بين المبدأ والمنتهى في هذه الصورة باعتبار لازم كما مر، وإن جعل منشؤه انتفاء التضاد بينهما بحسب الماهية لم يتحقق تضاد بين المستقيمات أيضاً، وسياق كلامه يدل على قوله: بالتضاد بينهما، فليتأمل.

الحركة الأينية، وأما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركة كلها، وكذا الانقسام بحسب المتحرك إذا جعل المكان عبارة عن البعد وأما إذا جعل عبارة عن السطح، فلا شك أن أجزاء الجسم **إما متصلة** أو متماسة وعلى التقديرين **فهي إما أن لا تفارق أمكنتها أصلاً**، أو تفارق أجزاء من أمكنتها هي أجزاء لمكان الكل، **فهي** غير مفارقة أمكنتها بالكلية، **فلا تكون متحركة**.

[المقصد العاشر: وصف الحركة بالحقيقة أو بالعرض]

(ما يوصف بالحركة إما أن تكون الحركة) حاصلة (فيه بالحقيقة) أي تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء آخر (أو لا) بل تكون الحركة حاصلة في شيء آخر تقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعاً لذلك الشيء (والثاني:) يقال له (أنه متحرك بالعرض) وتسمى حركته حركة عرضية (كراكب السفينة) قال الكاتبي: في هذا المثال نظر لأن الحركة هي الانتقال من مكان إلى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركاً بالذات، اللهم إلا أن يعتبر الانتقال من مكان إلى آخر مغاير للأول بجميع أجزائه، فحينئذٍ يكون الراكب متحركاً بالعرض لأن الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر؛ **إذ لا توجه في الراكب**، بل إنما يوصف به تبعاً للسفينة،

المكان يستدعي المسافة بخلاف الحركة في المقولات الأخر، فإنها لا تقتضي إلا وجود المقولة التي تقع فيها الحركة، وأما المبدأ الذي ينطبق بهذه الحركة عليه فلا.

قوله: (إما متصلة) أي في الأجسام البسيطة أو متماسة أي في الأجسام المركبة.

قوله: (فهي إما أن لا تفارق أمكنتها أصلاً) أي على تقدير كونها مماسة.

قوله: (فلا تكون متحركة) بمعنى الخروج عن المكان بالكلية، وإن كانت متحركة بمعنى الخروج عن بعض أمكنتها.

قوله: (إذ لا توجه في الراكب) إن أريد بالتوجه ميل الكل إلى جهة وقصدها فهو متحقق في الراكب، وإن أريد به مبدأ التغير فليس بمتحقق فيه، والظاهر هو الثاني لأن انتقال المكان بدون أن يكون التغير في المتمكن ليست بحركة.

قوله: (إنما يتصور في الحركة الأينية) تخصيص الانقسام بحسب المسافة بما فيه الحركة الأينية على حسب الظاهر المتبادر من كلمة المسافة، وإلا فلو أريد بالمسافة ما فيه الحركة يجري الانقسام بحسبها في الأقسام الأربعة.

قوله: (فلا تكون متحركة) هذا يشعر بأن الجواهر الظاهرة غير متحركة إذا جعل المكان عبارة عن السطح، وقد سبق في مباحث الأكوان أن الجمهور متفقون على حركة الجواهر الظاهرة وأن المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من مساق كلامه.

ثم إن المتحرك بالعرض قد يكون قابلاً للحركة كالدرة المتحركة بحركة الحقة، **وقد لا يكون كالصور** والأعراض الحالة **في الأجسام المنتقلة**، وأما ما لا يكون جسماً ولا حالاً فيه كالنفس مع البدن فإنها لا توصف بالحركة تبعاً لحركة البدن. (والأول) يقال : إنه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم حركته إلى ثلاثة أقسام لأنه (**إما أن يكون مبدأ الحركة في غيره** وهي الحركة القسرية، أو) **يكون مبدأ الحركة** (**فيه** إما مع الشعور) أي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة (وهي) الحركة (الإرادية أو لا) مع الشعور (وهي) الحركة (الطبيعية) وعلى هذا (فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض) لأن مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه (وقد أخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة) أي حصرها فيهما، إذ يخرج عنها حينئذٍ حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية (أو)

قوله: (**في الأجسام المنتقلة**) أي من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع أو من كيف إلى كيف أو من كم إلى كم، فإن الموصوف بها بالذات هو الجسم وليس الموصوف بالذات بالحركة الكمية هو الهيولى؛ لأنه محل المقادير قابلة إياها كما وهم، فإن المقدار إنما تحصل الصورة الجسمية أولاً وبالذات كما حقق في محله.

قوله: (**إما أن يكون مبدأ الحركة في غيره**) هذا على ما هو المشهور من أن مبدأ الحركة القسرية هو القاسر، وأما على التحقيق فيقال: مبدأ الحركة إما أن تكون مستفادة من خارج، ولا يمكن أن يقال: معنى كونه مبدأ الحركة الكمية هو الهيولى، لأنه محل المقادير قابلة إياها كما وهم، فإن المقدار إنما تحصل الصورة الجسمية أو لا وبالذات كما حقق في محله.

قوله: (**أو أن يكون مبدأ الحركة فيه**) هذا على ما هو المشهور من أن مبدأ الحركة فيه أنه مستفاد منه تلك الحركة كالإنسان الساقط من العلو طبيعة لأن مبدأ الحركة في الطبيعة وليس له شعور بتلك الحركة.

قوله: (**وقد لا يكون كالصور**) أي كالصور النوعية كما دل عليه كلامه في حاشية التجريد حيث قال: لا شك أن المعروض الحقيقي للحركة الأينية والوضعية هو الجوهر المالئ للمكان المتصف بالوضع، أعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلاث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية، وأما الهيولى والصورة النوعية والأعراض الحالة فيها فهي متحركة بهاتين الحركتين تبعاً، وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات قابلة إياها فهي متصفة بهاتين الحركتين أصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض.

قوله: (إما أن يكون مبدأ الحركة في غيره إلخ) فإن قيل: فعلى رأي من جعل الممكنات كلها مستندة إلى الله تعالى هل يتأتى هذا التقسيم أم تكون الحركات كلها قسرية قلنا: بل يتأتى بأن يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه، كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا.

إلى ستة أقسام لأن القوة المحركة إن كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية، وإن لم تكن خارجة عنه، فإما أن تكون الحركة بسيطة أي **على نهج واحد**، وإما مركبة لا على نهج واحد، والبسيطة إما أن تكون بإرادة وهي الحركة الفلكية، أو لا بإرادة وهي الطبيعية والمركبة، إما أن يكون مصدرها القوة الحيوانية أولاً، والثانية، الحركة النباتية والأولى، إما أن تكون مع شعور بها وهي الحركة الإرادية الحيوانية أولاً مع شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض.

[المقصد الحادي عشر : الحركة وقياسها بالسرعة والزمن]

(الحركة) **إذا قيست** إلى حركة آخر **فهي** (**إما سريعة** وهي التي تقطع مسافة مساوية) لمسافة أخرى (في زمان أقل من زمانها ويلزمها) أي الحركة السريعة (أن تقطع الأكثر) أي المسافة التي مقدارها أكثر (في) الزمان (المساوي) يعني أنه إذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان زمان السريعة أقل، وإذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة أكثر، فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة ولذلك عرفت بلك واحد منهما، وإما قطعها لمسافة أطول في زمان قصر **فخاصة قاصرة** (**وإما بطيئة** وهي التي بالعكس فتقطع المساوي) من المسافة (في) الزمان (الأكثر أو)

قوله: (**إذا قيست إلخ**) إشارة إلى أن الحركة في نفسها لا تتصف بالسرعة والبطء.

قوله: (**فخاصة قاصرة إلخ**) قيل: فيه بحث لأن قطع السريعة في الزمان المساوي مسافة أكثر خاصة شاملة، يوزلزمها **قطعها** في زمان أقصر مسافة أكثر، لأن الزيادة على أصل مسافة البطيئة التي **قطعها** السريعة لفضل سرعتها قابلة للقسمة، وإلا لزم الجزء وقطعها في زمان **أقصر** والجواب: أنه إذا اعتبر بعض الزيادة مع مسافة البطيئة، كانت هذه السريعة التي اعتبر في مسافتها كل الزيادة خارجة عن هذه الخاصة بلا شبهة.

قوله: (**على نهج واحد**) لا يختلف بالأخذ والترك والسرعة والبطء بالنظر إلى المبدأ.

قوله: (**فهي إما سريعة وإما بطيئة**) فإن قلت: هاهنا قسم آخر وهي المساوية فلم لم يتعرض له. قلت: لأن هذا تقسيم للحركة باعتبار وصفها الذاتي والمساواة صفة للمقدار أو لا وبالذات.

قوله: (**فخاصة قاصرة**) لأن السريعة التي تقطع المسافة في زمان أقصر لا يصدق عليها هذه الخاصة، وفيه بحث لأن قطع السريعة في الزمان المساوي مسافة أكثر خاصة شاملة ويلزمه **قطعها** في زمان **أقصر** مسافة أكثر؛ لأن الزيادة على أصل مسافة البطيء التي **قطعها** السريعة بفضل سرعتها قابلة للقسمة البتة وإلا لزم الجزء، فحينئذ إذا فرضت تلك الزيادة تمام مسافة السريعة لم تقطع البطيئة، وقطع بعضها في زمان **أقصر**، فإن قلت: لعل الزيادة لا تتجزئ خارجاً. قلت: بعد

تقطع (الأقل) من المسافة (في) الزمان (المساوي) وربما قطعت مسافة أقل في زمان الأكثر لكنه غير شامل لها (وليس البطء) أي ليس كل بطء (لتخلل السكنات) بين الحركات (وإلا لم يحس بحركة الفرس) وإن فرضت سريعة جداً (واللازم بطلانه ظاهر بيان الملازمة أن البطء لو لم يكن إلا لتخلل السكنات) فيما بين الحركات (كان تفاوت السرعة والبطء بحسب) تفاوت (السكنات المتخللة) في القلة والكثرة (فإذا عدا فرس أشد عدو) كما إذا قدر أنه عدا من أول اليوم إلى منتصفه خمسين فرسخاً (كان حركته) هذه (أبطأ من حركة المحدد **بنسبة غير قليلة**) لأنها قطعت في المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به (ويكون) حينئذ (زيادة سكناته) أي سكنات الفرس (على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته) لأن عدد سكناته يساوي عدد زيادات حركة المحدد لا محالة (وأنه) أي زيادة حركة المحدد على حركاته (ألف ألف مرة) فتكون زيادة سكناته على حركاته أيضاً ألف ألف مرة (فلا تظهر تلك الحركات القليلة في تلك السكنات الكثيرة) مثل هذه الكثرة الغامرة لتلك القليلة فوجب أنْ لا يحس بهذه الحركة أصلاً وهو باطل قطعاً، **لأنا نحس بحركاته ولا نحس بشيء من سكناته** (واعلم أن دلائل إبطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين المتخالفتين بالسرعة والبطء، وهي

قوله: (بنسبة غير قابلة) أي بنسبة لا يمكن توصيفه بالقلة لأنه فرع إحاطة الوهم بتلك النسبة.

تسليم انتفاء لزوم الجزء، فحينئذ إذا فرضت تلك الزيادة تمام مسافة السريعة لم تقطع البطيئة في الزمان المساوي أقل من تلك المسافة، فلم يكن قطع الأقل في الزمان المساوي خاصة شاملة للبطيئة، بل ولا قطع السريعة في الزمان المساوي مسافة أكثر خاصة شاملة للسريعة أيضاً كما لا يخفى اللهم إلا أن يقال تلك المقدار من المسافة لا يقطعها إلا بطيئة، لا يتصور أبطأ منها حتى تكون هي أسرع بالنسبة إليه، ففرضها تمام مسافة السريعة فرض لا يمكن مطابقته للواقع وقد يجاب عن البحث بأن سريعاً إذا قطع في جزئين من الزمان غير منقسمين خارجاً مسافة، فالبطيء يقطع في ذلك الزمان مسافة أقصر فليفرض أنها نصف مسافة السريعة، فالزمان القصير هاهنا هو الجزء الواحد فقط، والسريع يقطع فيه مسافة مساوية فقط، وأنت خبير بأن كون الزمان القصير هو الجزء الواحد فقط لا يلائم أصول الفلاسفة كما مرت إليه الإشارة من الشارح في بحث الخلاء.

قوله: (لأنا نحس بحركاته ولا نحس بشيء من سكناته) وقد يجاب بأن السكون عندنا عدمي فلا نحس به والحركة وجودية، فلذا نحس بها وفيه نظر إذ قد سبق أن السكون محسوس بالتبع وبالجملة قد يدرك بالحس عمى زيد واقطعيته، وليس أبعد منه أن يدرك حينئذ كون الفرس التي يعدو أشد عدواً في الزمان المتطاول في مكان واحد.

ستة (كما ستنتهي النوبة إليه) أي إلى ذكرها (تدل على بطلان هذا) يعني كون البطء منحصراً في تخلل السكنات فيجوز أن يستدل بها هاهنا (وبالجملة، فهذا البحث) وهو كون البطء للتخلل (**مبني على بحث الجزء** وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلاناً. منها) أي من تلك الدلائل الستة (أنا إذا غرزنا خشبة في الأرض فإذا كانت الشمس في أفقها الشرقي وقع الظل في الجانب الغربي) طويلاً (ولا يزال يتناقص) الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس (إلى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع) **أي إذا ارتفع** (الشمس) مقداراً (إن وقف الظل) ولم ينتقص أصلاً (جاز) ذلك (في الثاني والثالث، فيجوز) حينئذٍ (أن يتم الشمس الدورة والظل بحاله)، وهو باطل (**وإن تحرك) الظل** (جزأً) كلما تحركت الشمس جزأ يمكن أنْ يكون هذان الجزآن متساويين في المقدار، ولا أن يكون جزء الظل أكبر بل وجب أن يكون أصغر، وحينئذٍ (كان بإزاء كل حركة للشمس) نحو الارتفاع (حركة للظل) نحو الانتقاص (أقل) من الحركة الارتفاعية في المقدار، فتكون حركة الظل أبطأ بلا تخلل سكون (فثبت أن السرعة والبطء، بلا تخلل سكنات **ويمكن) المضايقة** في قولهم لو جاز أن تتحرك الشمس جزأ والظل بحاله لجاز في الكل، وإذا كان كذلك جاز أن يتم الدورة والظل بحاله، فإن ذلك) أي إتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله (جائز عندنا) **لأن جميع الموجودات** مستندة إليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا إيجاب (**والعادة هي القاضية** بعدمها) أي عدم هذه الحالة أعني بقاء الظل على حاله مع إتمام

قوله: (**إذا ارتفع إلخ**) إشارة إلى أن كلما غير واقع في موقعه، لأنه لا يترتب الجزاء عليه والجواب بخلاف كلمة إذا.

قوله: (**لأن جميع الموجودات**) فيه أخذ ما لا يعني وهو بلا وجوب ولا إيجاب، وترك ما يعني وهو قيد ابتداء من غير توقف على شيء، فإن جواز الانفكاك بين الحركتين مبني عليه.

قوله: (**والعادة هي القاضية إلخ**) بيان لمنشأ توهم الاستحالة بأنه ناشيء من جريان العادة

قوله: (**مبني على بحث الجزء**) فمن أثبت الجزء قال: بصحته ومن نفاه قال ببطلانه.

قوله: (**أي إذا ارتفع**) فسر سور الكيلة. أعني كلما باداه الإهمال وهي إذاً لئلاً يستدرك قوله جاز ذلك في الثاني والثالث إذ لو أبقى على ظاهرة لدخل الوقوف في الثاني والثالث في الفرض المذكور.

قوله: (**وإن تحرك الظل إلخ**) نسبة الحركة والسكون إلى الظل مجاز لأنهما من خواص الأجسام والظل عرض لأنه من مراتب الضوء كما سبق.

قوله: (**ويمكن المضايقة إلخ**) أي المضايقة في بطلان التالي لا في الملازمة كما توهمه العبارة فالمراد المضايقة في الدليل الشرطي بتمامه.

الدورة (من غير استحالة) فيها (عندنا وهي) أي حركة الشمس والظل (تستند إلى الفاعل المختار) فيجوز أن يوجد حركة الشمس إلى إتمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل أصلاً، إلا أنّ عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فما حكمتم باستحالته ليس بمحال، بل هو معدوم بقضاء العادة (ومنه) أي ومما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور (يعلم جواب قولهم: علة الحركة مستمرة من أول المسافة إلى آخرها فكذا الحركة) يعني أنهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات في الحركة بأن علة حركة الحجر مثلاً قسرية كانت أو طبيعية مستمرة الوجود من أول المسافة إلى آخرها، والهواء قابل للانخراق بلا تفاوت، فوجب أن تستمر تلك الحركة من غير أن يتخللها توقف وسكون في بعض الأحياز مع كونها أبطأ من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطء بلا تخلل السكنات، والجواب: إن تلك الحركة عندنا مستندة إلى الفاعل المختار لا إلى القاسر أو الطبيعة، فجاز أن يحرك الحجر في حيز ويسكنه في آخر مع تساويهما في قبول الحركة والسكون (تنبيه: الاختلاف بالسرعة والبطء ليس اختلافاً بالنوع فإن الحركة الواحدة سريعة بالنسبة إلى حركة وبطيئة) بالنسبة (إلى أخرى) مع أن ماهيتهما واحدة لا اختلاف فيها (ولأنهما) أي السرعة والبطء (قابلان للاشتداد والتنقص) فإن المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطء، فلا يكونان فصلين للحركات **لأن الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص**.

[المقصد الثاني عشر: قول الحكماء في علة البطء]

(قال الحكماء: علة البطء إما في) الحركات (الطبيعية فممانعة المخروق) الذي في المسافة (فكلما كان قوامه أغلظ كان أشد ممانعة) للطبيعة وأقوى في اقتضاء بطء الحركة (كالماء مع الهواء) فنزول الحجر إلى الأرض في الماء أبطأ من نزوله إليها في الهواء. (وإما في) الحركات (القسرية والإرادية **فممانعة الطبيعة**) إما

بدون حركتين مع الأخرى، وباقي كلام المتن والشرح إعادة لما سبق لا حاجة إليه في إتمام الجواب، إلا أنه تركه لتآلف النفس به ويزول عنه الاستبعاد الوهمي الناشئ من جريان العادة.

قوله: (لأن الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص) بناء على المشهور من أن الذاتي لا يكون مشككاً وإن لم يقم عليه البرهان كما مر منا الإشارة إليه في بحث الوجود.

قوله: (فممانعة الطبيعة) وقد يكون السبب في البطء نفس الإرادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق، ولهذا قد يحرك المحرك بالإرادة جسماً في الهواء تارة بطريق السرعة وتارة بطريق البطء، فإن علة البطء هاهنا لا تعلم مما ذكره المصنف والشارح فعله ما ذكرناه وهو الإرادة.

وحدها (و) ذلك أنه (كلما كان الجسم أكبر) مقداراً (و) كان (الطبيعة) السارية فيه (أكبر) وأعظم (كان) ذلك الجسم بطبيعته (أشد ممانعة) للقاسر والمحرك بالإرادة وأقوى في اقتضاء البطء (وإن اتحد المخروق) والقاسر والمحرك الإرادي ومن ثمة كان حركة الحجر الكبير أبطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد (أو) ممانعة الطبيعة (مع ممانعة المخروق) **كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بإرداته** (وربما عاوق أحدهما أكثر والآخر أقل فتعادلا) يعني أن معاوقة طبيعة الجسم الأكبر أكثر من معاوقة طبيعة الأصغر، فإذا فرض أن معاوقة مخروق الأصغر أكثر من معاوقة مخروق الأكبر على تلك النسبة، انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان في المعاوقة المركبة وتساويا في الحركة، مثل أن يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء، والصغير في الماء الذي تزيد معاوقته على معاوقه الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة الأكبر.

[المقصد الثالث عشر : قول الحكماء حول الصعود والهبوط]

(ذهب بعض الحكماء) كأرسطو وأتباعه (والجبائي من المعتزلة **إلى أن بين حركتين مستقيمتين** كصاعدة وهابطة سكوناً) فالحجر إذا صعد قسراً ثم رجع، فلا بد

قوله: (**كالسهم المرمي إلخ**) مثال ممانعة المخروق فقط وليس مثالاً لممانعة الطبيعة والمخروق معاً، كما وهم واعترض بأن ليس فيه ممانعة الطبيعة لاتحاد المتحرك والمحرك في المثالين فإن مثل الممانعتين يحصل من جميع المثالين.

قوله: (**بين كل حركتين مستقيمتين**) أي الاثنتين سواء كانتا على الخط المستقيم أو المنحني والتخصيص بالاثنتين بناء على أن اتفاق الجبائي إنما هو فيها كما يدل عليه دليله، وأما عند الحكماء فالحكم عام كما سبق إليه الدليل في الشفاء وهل يتصل الحركتان اللتان تعرض لكل واحد منهما شيء عنه، وإليه الحركة، فيكون لأحداهما غاية وللأخرى مبدأ كنقطة هي طرف مسافة وكيفية هي نهاية حركة ومقدار وغير ذلك، فإن قوماً جوزوا هذا لا يقال قوماً لم يجوزوا.

قوله : (كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بإرادته) في هذين المثالين نظر لأن المتبادر من عبارته اتحاد السهم المرمي فيهما فعلة البطء فيهما حينئذٍ ليست الطبيعة مع ممانعة المخروق بل ممانعته وحده، والمثال الصحيح سهم أكبر رمي في الماء وأصغر رمي في الهواء، فإن الأول أبطأ من الثاني وعلته بطء الطبيعة مع ممانعة المخروق، فإن قلت: مراد الشارح أن في حركة السهم المرمي تارة في الماء لا على صوب المركز أبطأ بالقياس إلى المرمي في الخلاء على صوبه وكذا القياس في المرمي في الهواء وعلة هذا البطء

أن يسكن فيما بينهما (و) **محصول ما ذكروه** (أنَّ كل حركة مستقيمة تنتهي) البتة (إلى سكون) وذلك (لأنها لا تذهب) على الاستقامة (إلى غير النهاية) فإن الأبعاد متناهية، فإما أن تنقطع وهو ظاهر أو ترجع على سمتها أو تنعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين، فتكون الأولى منقطعة (ومنعه غيرهم) كأفلاطون من الحكماء **وأكثر المتكلمين من المعتزلة** (وأما المثبتون فلكل من الفريقين في إثباته طريق فقال الحكماء: الوصول إلى المنتهى آني) إذ لو كان زمانياً ففي النصف الأول من ذلك الزمان إن حصل الوصول فذلك النصف هو زمان الوصول لا كله وهو خلاف المفروض، وإن لم يحصل كان حاصلاً في النصف الثاني ويعود المحذور، **والأظهر أن يقال**: الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا

قوله: (ومحصول ما ذكروه إلخ) لا يخفى أن هذه الكلية يحصل من ثبوت هذه المسألة مع ضم مسألة تناهي الأبعاد من التأويل، بأن يقال: إن المقصود مما ذكروه ثبوت هذه الكلية بضم تناهي الأبعاد ليتوصل بتلك الكلية إلى أن الأبعاد والحركة الحافظة للزمان ليست آنية.

قوله: (والأظهر أن يقال إلخ) لأن السابق يرد عليه أن الوصول إذا فرض زمانياً يكون حاصلاً في مجموع النصفين، لا في كل واحد منهما، فالترديد لا معنى له فلا بد من التعرض بعد انقسام الحد الذي إليه الوصول حتى لا يكون الوصول في مجموع النصفين وبعد التعرض لذلك لا حاجة إلى الترديد المذكور.

ممانعة المخروق والطبيعة، وأما في المرمي في الخلاء على صوب المركز فليس فيه ممانعة المخروق ولا الطبيعة، وليس مراده أن علة أبطئية المرمي في الماء بالقياس إلى المرمي في الهواء ممانعة الأمرين حتى يرد ما ذكرتم. قلت: بعد تسليم احتمال العبارة لهذا التوجيه لكلام الحكماء ففرض الرمي في الخلاء باطل وأيضاً يلغو فرض رميهما بقوة واحدة.

قوله: (إلى أن بين كل حركتين مستقيمتين سكوناً) قد أشير في أوائل المقصد الثالث من هذا الفصل إلى أن هذا الحكم عندهم لا يختص بالحركات الأينية، كما يشعر وصف الحركة هاهنا بالمستقيمة بل يعم غيرها وبهذا أبطل المصنف وقوع الحركة في مقولة أن ينفعل كما مر هناك.

قوله: (وأكثر المتكلمين من المعتزلة) سياق كلامه يدل على أن أهل السنة أيضاً من المانعين، وكان منعهم لعدم تمام دليل الإثبات عندهم، لا لأن لهم دليلاً على النفي بخلاف المعتزلة فإن لهم دليلاً على ذلك كما سيأتي ولهذا قيد هاهنا أكثر المتكلمين بكونه من المعتزلة.

قوله: (والأظهر أن يقال إلخ) وأما ما ذكره أولاً فيرد عليه أنك إن أردت الوصول التام اخترنا الثاني ومنعنا أن الوصول في الزمان الثاني بل في مجموعه، وإن أردت الوصول الناقص أو أعم اخترنا الأول ومنعنا أن ذلك البعض هو زمان الوصول التام الذي كلامنا فيه.

يكون منقسماً في ذلك الامتداد وإلا لم يكن بتمامه حداً، فالوصول إليه آني إذ لو كان زمانياً لكان ذلك الحد منقسماً لتعلق الوصول به شيئاً فشيئاً، ثم إن للوصول علة هي الميل فوجب أن تكون هذه العلة موجودة في آن الوصول، لأن العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد بقوله: (فكذلك الميل الموجب له) أي هو أيضاً موجود في ذلك الآن مع حدوثه في آن ابتداء الحركة واستمراره إلى انتهائها (والرجوع) عن المنتهى أيضاً (آني) كالوصول (فكذلك الميل الموجب له آني) أي حادث في آن (وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما، فلو لم يكن بينهما زمان **لزم تتالي الآنات**) وتركب الزمان منها (وأنه باطل) إذ يلزم حينئذٍ تركب الحركة من أجزاء لا تتجزأ، **فيلزم تركب المسافة أيضاً منها** (فذلك الزمان لا حركة فيه) لا إلى المنتهى، ولا عنه (**فهو سكون**) أي زمان سكون (والجواب أن الوصول في آن هو

قوله: (**والرجوع إلخ**) لأنه عبارة عن رفع الوصول ورفع الأين وفيه ما فيه.

قوله: (**فيلزم تركب المسافة**) وتفصيله في حواشي الشارح على شرح حكمة العين.

قوله: (**فهو سكون**) وعلة السكون لكونه عدمياً يكفيه انتفاء علة الحركة، إذ علة امتناع تنافي الآنين وما قيل أن علته الميل القسري، فإنه كما أفاد قوة التحريك إلى حد معين أفاد قوة التسكين وفيه بحث لأن الميل الذي هو المدافعة أو مبدأ كيف يكون علة للسكون.

قوله: (**لزم تتالي الآنات**) أجاب عنه الكاتبي بما حاصله أن لزوم الآنات في الخارج ممنوع وإنما يلزم فيه أن لو كان الآن موجوداً في الخارج وهو ممنوع ولزومه في الذهن مسلم لكن استحالته ممنوعة إنما المستحيل تتالى الآنات في الخارج ورده الشارح بأنه إذا تتالى آنات في الذهن فلنفرض أن جسماً قد تحرك فيهما على مسافة فيلزم انقسام الحركة إلى جزأين لا ينقسمان أصلاً، وكذا انقسام المسافة إليهما، فإما أن يكون الجزآن في المسافة بالفعل فيلزم الجزء بالفعل وإما بالقوة فيلزم الجزء بالقوة، فكما أن ترك الأمر الممتد من الأجزاء الممتنعة الانقسام في الخارج ممنوع فكذا تركبه منها في الذهن لا يقال: إذا لم يكن الآن موجوداً في الخارج لا يكون مجموع الآنين موجوداً فيه، فلا يصح وقوع الحركة فيه فلا يتم ما ذكرتم لأنا نقول: إذا فرض تتالي الآنين يكون ذلك المجموع زماناً، والزمان سواء كان موجوداً أو موهوماً يجوز وقوع الحركة فيه قطعاً.

قوله: (**فيلزم تركب المسافة أيضاً منها**) وأما إذا تحقق الآن ولم يتال فلا يلزم هذا المحذور لأن الآن طرف للزمان وهو عرض قائم به غير حال فيه حلول السريان والمنطبق على المسافة هو المحل، فلا يلزم من انطباقه عليها محذور وهذا كما أن ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متألفاً عن النقط يستلزمه.

قوله: (**فهو سكون**) قالوا: وهذا السكون ليس من مقتضيات الطبيعة، فإنها تقتضي الحركة إلى الحالة الملائمة لها وهذا السكون لا يلائمها لأنه في الحيز القريب بل الميل القسري

طرف حركة) متوجهة نحو المنتهى (والرجوع في آن هو طرف حركة) منصرفة عنه (فلم لا يجوز أن يكون) آن واحد (حداً مشتركاً بينهما) أي بين الحركتين بل بين زمانيهما، فإن الطرف الواحد يجوز أن يكون مشتركاً بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال: (وأما الآن بمعنى جزء زماني لا ينقسم) ذلك الجزء (فأنتم لا تقولون به) حتى يمتنع اشتراكه بين زمان الحركتين (قولكم آن الرجوع غير آن الوصول قلنا: نعم) بينهما تغاير (لكن) لا بالذات بل (باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع) واعلم أن الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هي أن المتحرك إلى المنتهى إنما يصل إليه في آن، وإذاتحرك عنه بعد كونه واصلاً إليه، فلا محالة يصير مفارقاً ومبايناً له في آن أيضاً، ولا يمكن اتحاد الآنين وإلا كان واصلاً إلى المنتهى ومبايناً له معاً، فوجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء، وذلك الزمان زمان سكون إذ لا حركة هناك لا إلى ذلك الحد ولا عنه، **وأبطلها ابن سينا** بأن المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان: آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة، وآن يصدق فيه على المتحرك أنه مفارق مباين لذلك الحد الذي هو المنتهى، فإن عنوا بأن المباينة طرف زمان المباينة نختار أن ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بأن يكون حداً مشتركاً بين زمان الحركتين، فإن طرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة أصلاً، وإن عنوا به آناً يصدق فيه على المتحرك أنه راجع مباين نختار أنه مغاير لآن الوصول، وإن بين الآنين زماناً لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة، وهو بعض حركة الرجوع فإن كل آن يفرض في زمان وقع فيه حركة

قوله: (**وأبطلها إلخ**) ونقض بأن هذه الحجة بعينها جارية في الحدود المفروضة في المسافة التي تقطعها حركة واحدة حركة الرجوع أو سببها.

قوله: (**يكون بينه وبين إلخ**) بناء على أن الحركة ليس له أول حدوث، إذ لا يوجد إلا في زمان وإلا بعد زمان إذ هي مقتضية لأين لم يكن الجسم قبله فيه ولا يكون بعده فيه، فيقتضي تقدماً وتأخراً زمانياً.

كما أفاد قوة التحريك إلى الحد المعين كذلك أفاد قوة التسكين في ذلك الحد ثم الطبيعة بشرط السكون في ذلك الحد تحدث بعد ذلك ميلاً ومدافعة إلى جهة ليسفل، فيحدث الحركة إليه قال المولى العلامة شمس الملة والدين محمد بن مبارك شاه البخاري: الأشبه أن هذا السكون قسري والقاسر امتناع تتالي الآنات إذ الضرورة الطبيعية مثل ضرورة الخلاء وغيرها كثيراً ما تقتضي أموراً استبعدها العقل.

الرجوع **يكون بينه وبين** آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع، **ثم إنه أقام الحجة** على وجوب تخلل السكون بأن اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بأن اجتماعهما في آن واحد محال، إذ يستحيل أن يجتمع في جسم الإيصال إلى حد والتنحية عنه **فوجب أن يكون كل منهما في آن** مغاير؛ لأن الآخر بينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة التي أوردها ابن سينا وأجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة، **فالصواب أن يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين**، أو بتجويز

قوله: (فوجب أن يكون كل منهما في آن) فيه بحث لأن الموجب لحركة المفارقة لا يمكن أن يكون آنياً وإلا لزم وقوع الحركة في الآن، وإن أراد بإيجابه لها أنها تحصل بعده فلا تخلف فلا نسلم أن اجتماعه مع الميل الموصل يستلزم احتمالات للإيصال والتنحية في زمان هو طرفه، فهذا الدليل غير تام كالحجة المشهورة وأخذ الميل في الاستدلال فيما يفيد لدفع الشبهة ما لم يثبت آنية الميل وامتناع اجتماع الميلين في آن واحد، والتحقيق أن العلة الموصولة إلى الحد، وليس ميل موجودة حال الإيصال، فإن كان يوجد موصلاً زماناً فقد صح السكون وإن كان لا يوجد إلا آناً، فإذا تحرك فلا بد للحركة الثانية من علة موجودة وهو الميل، إذ لا يكفي انتفاء الميل الأول وهو ظاهر فذلك الميل الثاني، لأن الشيء لا يكون في طبيعة ما يوجب الحصول وما يوجب اللاحصول معاً، فيكون طباعه تقتضي أن تكون فيه اقتضاء فيه بالفعل، وأن لا يكون اقتضاء بالفعل فإذن آن آخر الميل الأول غير أول الميل الثاني، فهما سكون، هذا خلاصة ما في الشفاء تعدية من النظرية، ولا يخفى أنه لا حاجة في هذا البيان إلى إثبات آنية الوصول وهو الميل بمعنى أنه لا توجد إلا في آن وأن اجتماع الميلين محال، وأن المعنى المراد أعني العلة الموجدة لا يمكن أنْ تكون معداً وأنه لا يمكن أن يكون زمانياً، بمعنى أن يكون وجوده متعلقاً بالزمان. وإن كان زمانياً بمعنى أن يوجد في الآن فاندفع جميع الأجوبة فخذ ما أعطينا وكن من الشاكرين.

قوله: (وأبطلها ابن سينا إلخ) قيل: ويرد عليه أيضاً أنه يلزم على هذا تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما إذا كانت على أجسام منضودة، بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول إلى الحدود التي في المسافة والزوال عنها مع أنه لا سكون في الفلكيات.

قوله: (ثم إنه أقام الحجة إلخ) وقد يجاب عنها بأن الميل الذي هو علة الحركة، كما أنه علة الوصول إلى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد بشرطين فليس هناك ميلان متغايران، وأنت خبير بأن هذا الجواب لا يجدي كثير نفع لتوجه الاستدلال حينئذ بالنظر إلى آني حدوث الشرطين، نعم يرد منع آنية حدوث الشرط كما يرد منع آنية حدوث الميل، فتأمل.

قوله: (فالصواب أن يجاب بمنع استحالة الميلين) بل هو واقع كما في الحجر المرمي إلى فوق فان فيه ميلاً طبيعياً إلى تحت وميلا قسرياً إلى فوق، وأيضاً الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يتمشى في حركة الكم والكيف فإن الحركة التي فيهما غنى عن ذلك الميل كذا ذكره الأبهري في شرحه.

تتالي الآنين، أو بمنع بقاء الميل الموصل، فإنه علة معدة للوصول كالحركة، فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها أو يمنع حدوث الميل في آن، بل هو زماني كالحركة (وقال الجبائي: لا شك أن الاعتماد المجتلب في الحجر يغلب) الاعتماد (اللازم) إذا الحادث أقوى من الباقي (فيصعد) الاعتماد المجتلب في الحجر، ويضعف بمصاكات الهواء المخروق (متدرجاً في الضعف إلى أن يغلب اللازم المجتلب فينزل) الحجر (ولا شك أن غلبته) على المجتلب (إنما تكون بعد التعادل بينهما إذ لا ينقلب) المغلوب (من المغلوبية إلى الغالبية دفعة) من غير تخلل تعادل (**وعند التعادل يجب السكون** وإلا لزم الترجيح بلا مرجح) **إذ** لو لم يسكن لكان متحركاً، إما بالاعتماد اللازم أو بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكماً محضاً، **والجواب عنه أن الجبائي** ليس قائلاً بتولد الاعتماد للحركة ولا للسكون، فهذا لا يوافق مذهبه كما مر في مباحث الاعتماد مع أنه غير شامل للحركات الإرادية الصادرة عن الحيوانات (وأما المنكرون) لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين أيضاً في إنكاره طريق (فقال الحكماء:) إن صح وجود السكون بينهما (فإذا) فرض أنه (صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا) في الجو بحيث يماس سطحها سطحه **فلا شك أنه تنزل الخردلة** راجعة، وحينئذٍ (وجب وقوف الخردلة) لتوسط

قوله: (وعند التعادل يجب السكون) وهو كون ثان في مكان أول، لأن اعتماد المجتلب حال غلبته أحدث له كوناً في مكان حصل فيه تعادل الاعتمادين، فحصل في ذلك الزمان كون ثان لعدم الترجيح بلا مرجح، فما قيل: لوسلم التعادل فهو حاصل في آن الوصول، فلا يكون زمان سكون بين الحركتين ليس بشيء.

قوله: (فلا شك أنه ينزل الحجر إلخ) يمكن أن يقال: إن الخردلة بعد الملاقاة ترجح بحركة عرضية، فإنها ملاصقة للجبل ينزل بالحجر بمتعاقبة الميل والسكون إنما يجب بين حركتين ذاتيين كما يرشد إليه الدليل.

قوله: (والجواب عنه أن الجبائي إلخ) وقد يجاب عنه أيضاً بأنه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع إليه، فيكون الجسم فيه ساكناً على ما هو المدعى.

قوله: (لامتناع التداخل) فإن قلت: لو سلم عدم جواز تكاثف أجزاء الجبل فلم لا يجوز النفوذ مع ازدياد حجمه، وإنما الممتنع هو النفوذ بلا ازدياد حجمه؟ قلت: ذلك الجزء من الجبل الذي يدفع بالخردلة في حيز سواء فرض التكاثف وازدياد حجم الجبل يتحرك حركة الرجوع بعد حركة الاستقامة في ضمن حركة الكل، فبين حركتيه زمان سكون على الفرض وهو بعينه زمان وقوف الخردلة فيلزم سكون الجبل في هذا الزمان قطعاً، فإن قلت: لا جزء بالفعل. قلت: ذات

السكون بين حركتيهما الصاعدة والهابطة (وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها **لامتناع التداخل**) بين الأجسام (واللازم ضروري البطلان) إذ كل عاقل يعلم أن الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة (وقد يجاب بأن الخردلة لا تصادم الجبل) ولا تماسه في الصورة المفروضة (**بل ترجع بريحه**) فإذا وصل إليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول إلى الجبل (فذلك) الذي ذكرتموه من تلاقيهما (فرض محال ويجوز استلزامه للمحال) الذي هو وقوف الجبل (وقالت المعتزلة: لا سكون) بين الحركتين (إذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فإنه يقتضي الحركة النازلة) لا السكون (ولا) يوجبه الاعتماد (المجتلب فإنه يقتضي) الحركة (الصاعدة) لا السكون (ولا مولد للحركة والسكون إلا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على أصله) فيقول: (لا نسلم أنه لا مولد غيره بل) المولد (هو الحركة) السابقة (فالحركة الصاعدة توجب) حركة هابطة، بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب (السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر) ذلك (في) مباحث (الاعتماد).

قوله: (لامتناع التداخل) فيه أنه يجوز تعدد الخردلة في الجبل من غير التداخل بتكاثف الجبل بتخلفه، فلا يلزم سكون الجبل بسبب حركة الجزء الذي تلاقيه الجزئية إلى الصعود ففيه أن تكاثف الجسم وتخلخله لا يقتضي لحركة أجزائه.

قوله: (بل ترجع بريحه إلخ) وما قيل: إنه مكابرة لأنه إذا رمى سهم إلى الجبل الساقط، فإنه يلاقيه بلا شبهة فقول بمجرد التخمين لا دليل على وقوعه.

الجزء محقق وإنما المفروض الجزئية وأيضاً قلنا: إن نفرض الجبل من مركب له أجزاء بالفعل، على أن عدم رجوع الخردلة بمصادمة جبل من حديد ونفوذها فيه يقرب من وقوف الجبل في الاستحالة.

قوله: (بل ترجع بريحه) فإن قلت: قد يشاهد أن الملاقاة كانت حالة الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل في حركة اليد إلى فوق، فإنه يعلم قطعاً أن الرجوع لم يكن إلا بعد الملاقاة. قلنا: لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل.

[المرصد الخامس في الإضافة]

جعل المرصد الرابع في المقولات النسبية واستوفى فيه بيان أحوال الأين على مذهبي المتكلمين والحكماء، وأفرد منها الإضافة في مرصد على حدة واكتفى في سائر النسب بما مضى في صدر الموقف الثالث، إذ ليس فيها مزيد بحث (وهو مقاصد) خمسة.

[المقصد الأول: الأبوة هي المعقولة بالقياس إلى الغير]

(الأبوة هي المعقولة بالقياس إلى الغير **ولا حقيقة لها** إلا ذلك) أي ليس حقيقتها سوى أنها نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى وحاصلها: النسبة المتكررة كما مر (وهي الإضافة التي تعد من المقولات وتسمى مضافاً حقيقياً **ويقال لذات الأب المعروضة** لهذا العارض: إضافة) أيضاً (وكذا) يقال: الإضافة (للمعروض مع العارض وهذان **يسميان مضافاً مشهورياً**) فلفظ الإضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان: **العارض وحده**، والمعروض وحده والمجموع المركب منهما

قوله: (المرصد الرابع إلخ) تعريض للمصنف بسوء الترتيب فإن اللائق إدراج (الإضافة في المرصد الرابع أو جعله منعقداً لمباحث الأين والأمر بين لأنه لا يجوز أن يكون إفرادها لكثرة مباحثها، ولذا لم يتعرض لسوء الترتيب جري بالقياس إلى نسبة أخرى والمراد بالغير الغير المخصوص كما مر في تعريفها.

قوله: (العارض وحده) أي من غير اعتبار المعروض شطراً وكذا الثاني والقرينة مقابلتها للمجموع المركب منهما.

قوله: (جعل المرصد الرابع إلخ) فيه إيماء إلى أن ترتيب المصنف ليس بمستحسن فإن الأصوب كما نقل عنه رحمه الله أن يجعل المرصد الرابع فصلين الأول في مباحث الأين لاتفاق الفريقين على تحققه، والثاني في الإضافة.

قوله: (ولا حقيقة لها إلخ) أي ليس للأبوة من حيث أنها مضاف حقيقي حقيقة إلا ما ذكر، وإلا فلنفس الأبوة حقيقة مخصوصة غير ما ذكرنا.

قوله: (وقد يقال لذات الأب المفروضة إلخ) قال الشارح في حواشي حكمة العين: الظاهر أن إطلاقه على المعروض من حيث أنه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن المعروض، والفرق بينه وبين المشهوري الآخر أن العارض هاهنا مأخوذ بطريق العروض ولا الجزئية وهناك بالعكس، فإن قلت: الأب هو الذات المتصفة بالأبوة لا الذات والأبوة معاً وإلا لم يصدق عليه الحيوان. قلت: المضاف المشهوري هو مفهوم الأب لا ما يصدق عليه وتمام تحقيقه في تلك الحواشي.

(تنبيه: قوله: المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس إلى الغير لا يراد به أن يلزم من تعقله تعقل الغير فإن اللوازم البينة كذلك) **أي هي بحيث يلزم** تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف (بل) يراد به (أن يكون **من حقيقته تعقل** الغير فلا يتم تعقله إلا بتعقل الغير) أي هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته إلا بتعقل أمر خارج عنها، **وإذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة** يخرج سائر النسب (و) يبقى (هذا) القول (يتناول المضاف الحقيقي والقسم الثاني من المشهوري

قوله: (أي هي بحيث إلخ) فعبارة المتن إما على حذف المضاف أي ملزوماً للوازم البينة مثل الغير في لزوم تعلقها لتعلق الملزومات.

قوله: (من حقيقته تعقل الغير) فيه أنه إن أراد أنه بعض حقيقته، ففعل الغير على أن من تبعيضه يلزم توقف تعقل كل واحد من المضافين على تعقل الآخر وتقدمه عليه وإن أراد أنه ناشئ من تعقل حقيقة الغير يرد عليه أن لوازم الماهية لذلك وكذا في قوله: لا يتم تعقله إلا بتعقل حمل الباء على السببية يلزم التقدم، وإن حمل على الملابسة والملزومات بالنسبة إلى لوازمها البينة، فالعبارة غير وافية ببيان المراد والجواب: إن المراد من تتمة تعقل الغير معه لكون ذلك بإزائه، وأن الباقي قوله إلا بتعقل الغير بمعنى مع وتفصيله ما في المباحث المشرقية موافقاً للشفاء، إن معنى كون الماهية مقولة بالقياس إلى غيرها هو أن يكون الماهية يحوج تعلقها إلى تعقل شيء خارج عنها، وكيف كان فإن الملزومات إذا تصورات تصور معها أن ماهية الملزومات غير مقولة بالقياس إلى ماهيات اللوازم لوجوب كون الماهية التي هي الموضوعات أو الملْزومات مستقلة بنفسها، ومتقدمة بذواتها على اللوازم، وامتناع كون المضافين كذلك بل أن يكون المعقول المحتاج إلى تعقل غيره لا يتقرر في الذهن ولا في الخارج إلا لأجل وجود ذلك الغير بإزائه.

قوله: (أي هو في حد نفسه إلخ) بخلاف القسم الأول من المضاف المشهوري فإنه ليس في حد نفسه كذلك بل باعتبار عارضه.

قوله: (وإذا قيد ذلك الغير إلخ) وإنما لم يقيد المصنف بذلك لأن مقصوده بيان معنى كونه معقولاً بالقياس إلى الغير.

قوله: (وهذان يسميان مضافاً مشهورياً) قال في شرح المقاصد: ماوقع في المواقف من أن نفس المعروض أيضاً يسمى مضافاً مشهورياً فخلاف المشهور، نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى أنه شيء له الإضافة على ما هو قانون اللغة.

قوله: (أي هي بحيث يلزم إلخ) مقتضى السياق أنْ يقال: فإن الملزومات البينة اللوازم كذلك فأشار الشارح إلى التوجيه بما ذكره الأبهري من أن لفظه ذلك إشارة إلى تعقل الغير لا إلى المجموع ولك أن تحمل عبارة المصنف على حذف المضاف أي ملزومات اللوازم.

قوله: (وإذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة) وإنما لم يقيد المصنف هاهنا اعتماداً على ما مر في المرصد الأول من هذا المقصد.

أعني المركب) وأما القسم الأول منه أعني المعروض وحده **فليس لنا غرض يتعلق به** في مباحث الإضافة (فلو أردنا تخصيصه بالحقيقي قلنا: ما لا مفهوم له إلا معقولاً بالقياس إلى الغير) **على الوجه الذي تحققته** فإن المركب مشتمل على شيء آخر كالإنسان مثلاً.

[المقصد الثاني: خواص التكافؤ للمضاف]

(للمضاف خواص) أي خاصتان (الأولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج، فكلما وجد أحدهما في الذهن أو في الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم) أحدهما في أحدهما (عدم) الآخر فيه (فإن قيل: فما قولك في المتقدم والمتأخر) بحسب الزمان فإنهما متضايفان مع أن المتقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي به كان متقدماً مع المتأخر الزماني، وكذا المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدم؟ (قلنا: لا وجود للحقيقي منهما إلا في الذهن) فإن التقدم والتأخر أمران اعتباريان يعتبرهما العقل إذا قاس ذات المتقدم إلى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما أيضاً اعتبارياً، فلا وجود للمضايفين هاهنا في الخارج بل في الذهن (وهما معاً فيه) فالتكافؤ بين الحقيقيين، وكذا بين المشهوريين المعتبرين باق بحاله (وإما معروضاهما) إذا أخذا وحدهما (فقد ينفكان كالمالك والمملوك والأب والابن) والمتقدم والمتأخر **وليس كلامنا في ذات المعروض وحده** كما نبهناك عليه. الخاصة (الثانية: وجوب التكافؤ في النسبة ويعبر عنه) أي عن التكافؤ في النسبة (بالانعكاس) ويقال: الخاصة الثانية وجوب الانعكاس (وهو أن يحكم بإضافة كل) من المضافين (إلى صاحبه **من حيث كان** هو مضافاً إليه) يعني أنه إذا أخذ ذات كل

قوله: (على الوجه الذي تحققته) وهو أن يكون تعقل الغير معه من غير توقف عليه.

قوله: (من حيث كان إلخ) أي من حيث كان كل واحد منها مضافاً إلى صاحبه فلا وجه لإبراز الضمير.

قوله: (فليس لنا غرض يتعلق به) لعدم لزوم كونه من الأعراض لا كلاً ولا بعضاً، فلا ضير في عدم صدق التعريف عليه بناء على أن ليس من حقيقته تعقل الغير، وإن كان من حقيقة عارضه ذلك.

قول: (وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه) هذا يشعر بأن مراده بالمعروض المضاف المشهوري بالمعنى الآخر، وهو مقتضى السوق أيضاً لكن قد عرفت أنه ذات المعروض من حيث أنه معروض، فعدم الانفكاك في التعقل هاهنا أيضاً ظاهر، بل في الخارج أيضاً

واحدمن المضافين من حيث أنه مضايف لصاحبه ونسب أحدهما إلى الآخر وجب أن تنعكس هذه النسبة فينتسب الآخر إليه أيضاً (فكما أن الأب أبو الابن فالابن ابن الأب وإنما اعتبرنا الحيثية) وقلنا : من حيث كان مضافاً إليه (لأنه) إذا لم يراع هذه الحيثية (لم يجب الانعكاس فإنك إذا قلت: هذا أب لإنسان لم يلزم أن هذا إنسان لأب) والحاصل أن هذه الخاصة إنما هي للمضاف المشهوري أعني المعروض المأخوذ من حيث أنه معروض لعارضه كالأب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق، حتى إذا نسب أحد المشهوريين إلى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة، وأما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس إذا لا معنى لقولك الأبوة أبوة البنوة، **وفي قيد الحيثية إشارة إلى ذلك** لمن كان له قلب فتذكر (وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما إذا لم يكن له) أي للمضاف (من الجانب الآخر اسم كالجناح) فإنه اسم لأحد المتضايفين مأخوذاً مع إضافته، وليس للمضاف الآخر أعني الطير اسم كذلك فيقال: الجناح جناح الطير ولا يقال: الطير طير الجناح وإن شئت رعاية قاعدة الانعكاس هاهنا (فاعتبره) أي المضاف (من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذي الجناح) فإنه يجب الانعكاس حينئذ والضابط في معرفة طريق الانعكاس أن تجمع أوصاف كل واحد من الطرفين وتنظر فيها، فأي وصف وجدته **بحيث إذا وضعته ورفعت ما عداه** بقيت الإضافة بينهما، وإذا رفعته ووضعت غيره مكانه

قوله: (**إشارة إلى ذلك**) لأن قيد الحيثية يشعر بأن فيه حيثية أخرى سوى كونه مضافاً إلى صاحبه، وذلك المضاف المشهوري ذات الموصوف بخلاف الحقيقي فإنه لا ماهية له سوى الإضافة لأنه النسبة المتكررة.

إذا كان مما له وجود فيه، اللّهم إلا أن يراد بالمعروض هاهنا ذاته من حيث هي والتنبيه على ما ذكره فيما سبق باعتبار أن العرض إذا لم يتعلق بالمعروض من حيث هو معروض، فعدم تعلقه به من حيث ذاته بالطريق الأولى فتأمل.

قوله: (**وفي قيد الحيثية إشارة إلى ذلك**) أي إلى الحاصل المذكور ووجه الإشارة أن في قيد الحيثية إشارة إلى أن في كل من المضافين اللذين حكم بوجوب انعكاس النسبة بينما جهة حيثية الإضافة والإلغاء هذا القيد، وهذا إنما يظهر في المضاف المشهوري فإن فيه ذات المضاف وحقيقة الإضافة، وأما المضاف الحقيقي فلا شيء فيه غير جهة الإضافة إذ لا حقيقة لها سوى انها نسبة معقولة بالقياس إلى الغير المخصوص.

قوله: (**بحيث إذا وضعته ورفعت ما عداه**) مثلاً إذا رفعت من الابن كونه حيواناً أو إنساناً أو ما شئت من الأوصاف وأثبت كونه ابناً بقيت إضافة الأب، وإن رفعت عن كونه ابناً وأثبت له سائر أوصاف لم يبق الإضافة، فعلمنا أن الإضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس إنما هي بين الأب والابن،

لم تبق تلك الإضافة، فذلك الوصف هو الإضافة الحقيقة فإذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه مأخوذاً مع الإضافة الحقيقة سواء كان لفظاً مفرداً أو مركباً ونسبت أحدهما إلى الآخر انعكست تلك النسبة قطعاً.

[المقصد الثالث: الإضافة وتبعيتها للأشياء]

(الإضافة لا تستقل بوجودها) **أي ليس لها وجود منفرد ليتصور تعينها** بنفسها بل وجودها أن يكون أمراً لاحقاً للأشياء (فيكون تحصلها) وتخصصها (**تبعاً لتحصل لحوقها** للغير) وتخصصه (ويفهم ذلك) أي تحصلها تبعاً للحوق (تارة بأن يؤخذ الملحوق والإضافة معاً) فتتعين الإضافة **على حسب تعين** الملحوق واللحوق (وليس ذلك) المأخوذ على هذا الوجه (هو المقولة) بل هو أمر مركب من المقولة ومن معروضها (وتارة بأن تؤخذ الإضافة مقروناً بها **اللحوق الخاص كشيء واحد** مقيد) عارض ذلك الملحوق (وهذا تنوع الإضافة وتحصلها فالمشابهة وهو الاتحاد)

قوله: (أي ليس لها وجود منفرد إلخ) ليس المراد ما يتوهم من ظاهره أنه ليس له وجود في الخارج منفرد عن الموضوع، لأن الأعراض كلها كذلك ولأن الوجود الخارجي لا دخل له في تحصيل الماهية، بل المراد أنه ليس له حصول في نفسه ويعقل ماهيته مع قطع النظر عن الموضوع، وإن كان وجوده الخارجي هو وجوده في الموضوع، بل حصول ماهية الإضافة أن يكون أمراً لاحقاً للموضوع، يعني اللحوق للموضوع مقوم لماهيته لكونه عبارة عن نفس النسبة بخلاف المقولات الأخر، فإنها عبارة عن الهيئة المسببة للنسبة على أمر، ولو كانت تلك المقولات عبارة عن النسبة أيضاً كانت تلك الإضافة في التحصيل والنسبة في إلهيات الشفاء في فصل المضاف أن المضاف أمر لا يعقل بذاته إنما يعقل دائماً بشيء إلى شيء.

قوله: (ليتصور تعينها) أي تحصلها نوعاً أو صنفاً أو شخصاً.

قوله: (لتحصل لحوقها) لا لتحصل ملحوقها لثمرة عن الإضافة في الوجود وإن كان تحصيل اللحوق بتحصيل الملحوق.

قوله: (على حسب تعين إلخ) إن نوعاً فنوعاً وإن صنفاً فصنفاً وإن شخصاً فشخصاً.

قوله: (اللحوق الخاص كشيء واحد) يعني يعتبر اللحوق الخاص من حيث الإجمال والوحدة من حيث التفصيل والتعدد بأن يعتبر أنه لحوق خاص، لا من حيث أنه لحوق هذه الإضافة لهذا الموضوع وذلك فصل محصل للإضافة التي هي أمر مبهم.

واعلم أن الانعكاس قد لا يفتقر إلى اعتبار حرف النسبة كالعظم والصغر. وقد يفتقر إما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا: العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد، أو على اختلافه كقولنا: العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم.

والموافقة (في الكيف غير الكيف) المتحد الموافق (فإذا اعتبرنا الاتحاد) والموافقة (من حيث أنه في الكيف كان نوعاً من الإضافة) المطلقة متحصلاً بحسب لحوقه للكيف، وكذا الحال في المساواة والمماثلة (ثم الإضافة إذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة) أيضاً على حسب تحصيل الطرف الأول شخصياً كان أو نوعياً (ويلزمه) بسبب استلزام نقيض اللازم نقيض الملزوم (أنها إذاكانت في طرف مطلقة) أي غير محصلة (ففي) الطرف (الآخر مطلقة) أيضاً (فالنصف) المطلق (في مقابلة الضعف) المطلق (وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف) فظهر أن أي المضافين عرف بالتحصيل، والتعيين عرف الآخر به لكن (هذا إذا حصلنا نفس الإضافة) الحقيقية كالنصفية والضعفية (وأما إذا حصلنا موضوعها) فقط (لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لايوجب تعيين من له رأس) يعني أن الرأسية إضافة عارضة بعضو مخصوص بالقياس إلى ذي الرأس، فإذا حصلنا ذلك العضو من حيث أنه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذي هو ذو الرأس، نعم إذا حصلنا الرأسية التي هي الإضافة الحقيقية حتى تصير هذه الرأسية وجب أن تتحصل الإضافة في الطرف الآخر فيكون الرأس وذو الرأس متعينين حينئذ .

[المقصد الرابع : تقسيمات الإضافة]

(يلحق الإضافة تقسيمات) من وجوه (الأول: إما أن تتوافق) الإضافة (من الطرفين كالجوار) والأخوة (وإما أن تتخالف كالابن والأب) فإن البنوة والأبوة متخالفتان في الماهية (والمتخالف إما محدود كالضعف والنصف) فإن ضعفه شيء واحد تكون القياس إلى واحد آخر لا إلى أمور كثيرة وكذا النصفية (أولا) محدود (كالأقل والأكثر فإن أقلية شيء واحد قد تكون بالقياس إلى أشياء متعددة وكذا الأكثرية (الثاني: أنه قد تكون) الإضافة (لصفة) موجودة (في كل واحدة من المضافين كالعشق فإنه لإدراك العاشق وجمال المعشوق) فكل واحدة من العاشقية والمعشوقية إنما ثبت في محلها بواسطة صفة موجودة فيه (أو لصفة في أحدهما) فقط (كالعالمية فإنها لصفة) موجودة (في العالم وهو العلم دون المعلوم) فإنه متصف بالمعلومية من غير إن يكون له صفة موجودة تقتضي اتصافه بها (وإلا فللمعدوم بكونه معلوماً صفة) موجودة (وقد لا تكون) الإضافة (لصفة) حقيقية (أصلاً) أي في شيء من الطرفين (كاليمين واليسار) إذ ليس للمتيامن صفة حقيقية

بها صار متيامناً، وكذلك المتياسر (الثالث: قال ابن سينا: تكاد الإضافة تنحصر في أقسام **في المعادلة** كالغالب والقاهر والمانع، وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر، وفي المحاكاة كالعلم والخبر وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة) والمماثلة والمساواة واعلم أن المنقول في المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا: تكاد تكون المضافات منحصرة في أقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال **ومصدرهما** من القوة **والتي بالمحاكاة**، فأما التي بالزيادة **فإما من الكم وهو ظاهر وإما من القوة كالغالب** والقاهر والمانع، وأما التي بالفعل والانفعال، **فكالأب والابن والقاطع والمنقطع**، وأما التي بالمحاكاة **فكالعلم والمعلوم** والحس والمحسوس، فإن العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس، **على أن ذلك لا يضبط تقديره** ولا يلتبس عليك أنه لو

قوله: (في المعادلة) وهي ان يكون كل منهما عديلاً ونظيراً للآخر في التاج المعادلة بآخر برابر بودن ويدخل فيها كل إضافة تكون لأمرين نظراً للآخر وعديلاً له كالمساواة والمشابهة والمماثلة والمخالفة والمضادة والمقابلة حتى مطلق الزيادة والنقصان.

قوله: (ومصدرها) بالجر وبإفراد الضمير وهو الموافق للشفاء والمباحث المشرقية فيرجع إلى لفظ التي وفي بعضها بتثنية الضمير، فيرجع إلى الفعل والانفعال والمصدر إما بمعنى الصدور والمعنى والتي سبب صدورها من القوة إلى مبدأ التغير فيكون عطفه قريباً من العطف التفسيري، ويؤيده عدم إيراد مثال له، وإما بمعنى مبدأ الصدور ومن القوة بيان له والمعنى والتي بسبب مبدأ الفعل والانفعال كالأشد تأثيراً وتأثراً، فإنه سبب القوة التي هي سبب التأثير والتأثر.

قوله: (والتي بالمحاكات) في التاج المحاكات خبري راحكايت كردن وأصل المحاكات المشابهة التي تكون بسبب كون شيء حكاية عن شيء.

قوله: (فإما من الكم) بكسر إما.

قوله: (وهو ظاهر) كالقليل والكثير والضعف والنصف والطويل والقصير والعظيم والصغير وغير ذلك وفي الشفاء بدل وهو ظاهر مستقيم.

قوله: (وإما من القوة) بل إما من الكم فالفاء في قوله فكالغالب عاطفة أو زائدة لأجزائه، وفي بعض النسخ فهو ظاهر فحينئذ كلمة إما في الموضعين شرطية والفاء جزائية.

قوله: (كالغالب إلخ) فإن الغالبية والمغلوبية والقاهرية والمانعية إضافة بسبب زيادة في القوة أي مبدأ التأثير والتأثر ونقصانها.

قوله: (فكالأب والابن) فإنهما حاصلتان بسبب إلقاء النطفة في الرحم وقبوله إياها.

قوله: (والقاطع والمنقطع) فإن القطع والانقطاع سببان لحصول القاطعية والمنقطعية اللتين من الإضافات.

قوله: (فكالعلم والمعلوم) أي العالمية والمعلومية فإن هاتين حاصلتان بسبب كون العلم حكاية المعلوم.

بدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى، إذ يكون حينئذ قوله: وفي الاتحاد قائماً مقام المعادلة وإما وقوع الخبر موقع الحس فلا بأس به، لأن الخبر أيضاً حكاية هيئة المخبر عنه (الرابع: الإضافة قد تعرض للمقولات كلها) بل للواجب تعالى أيضاً كالأول (فالجوهر كالأب والابن والكم كالصغير والكبير) من المقادير (والقليل والكثير) من الأعداد (والكيف كالأحر والأبرد والمضاف كالأقرب والأبعد والابن كالأعلى والأسفل، ومتى كالأقدم والأحدث، والوضع كالأشد انحناء وانتصاباً، والملك كالأكسى والأعرى، والفعل كالأقطع، والانفعال كالأشد تسخناً. الخامس: قد يكون لها من الطرفين اسم) أي يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيهما اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالأبوة والبنوة (أو من أحدهما) فقط، كالمبدئية (أولا) يكون لها اسم مخصوص بشيء من طرفيها كالأخوة (السادس: قد يوضع لها ولموضوعها) معاً (اسم فيدل) ذلك الاسم (عليها بالتضمن) سواء كان اسماً مشتقاً كالعالم أو غير مشتق كالجناح.

[المقصد الخامس: قول الحكماء في أقسام المضاف]

(ومن أقسام المضاف: التقدم والتأخر قال الحكماء: التقدم على خمسة أوجه. الأول:) التقدم (بالعلية كتقدم المضيء على الضوء) الفائض منه (و) تقدم

قول: (على أن ذلك لا يضبط تقديره) إشارة إلى كونها منحصرة في أقسام في الشفاء على أن هذا لا يضبط تقديره وتحديده إشارة إلى المحاكات التي هي المذكورة عن قريب ففيه منه على كمال انتشار، وعلى التقديرين متعلق بقوله: تكاد، أي إنما قلنا: تكاد ينحصر وما خير هنا بالحصر بناء على انه لا يمكن إيراده بوجه الضبط.

قوله: (لتطابق المنقولات) أي منقول المتن ومنقول المباحث المشرقية أو المنقول والمنقول عنه أعني كلامه في الشفاء.

قوله: (كالمبدئية) أي بالقياس إلى ذي المبدأ لا بالنسبة إلى المنتهى لانتفاء الإضافة بينهما ولكون الاسم المفرد لكل منهما.

قوله: (كتقدم المضيء) أي تقدم الشيء الموجب لوجود شيء بحيث لا يتخلف عنه أو

قوله: (على أن ذلك لا يضبط تقديره) هذا من كلام ابن سينا كما نص عليه في المقاصد ومعناه أن ذلك الحصر لا يضبط تقديره، وهو تصريح بما علم ضمناً والتزاماً من قوله: تكاد تكون الإضافات منحصرة.

قوله: (كالمبدئية) أي بالنسبة إلى ذي المبدأ لا بالنسبة إلى المنتهى، إذ لا تضايف بين المبدأ والمنتهى كما سلف.

(حركة الأصبع على حركة الخاتم فإن العقل يحكم بأنه تحرك الأصبع فتحرك الخاتم ولا عكس) إذ لا يصح أن يقال: تحرك الخاتم فتحرك الأصبع (وليس ذلك) أي تقدم حركة الأصبع على حركة الخاتم (بالزمان وإلا لزم التداخل) فإنه إذا تحرك الأصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقياً في حيزه لم يتحرك أصلاً لزم **تداخل الجسمين** (ولا بالذات فإن حركة الأصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم) وليست داخلة في حركته دخول الواحد في الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدماً ذاتياً، وظاهر أن هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة (بل) هو بالعلية (لأن وجودها) أي وجود حركة الأصبع (أتم) وأكمل (في نفسه، فأوجب) لذلك (وجودها) أي وجود حركة الخاتم، كما أن الضوء القوي الكامل يوجب ضوءاً ضعيفاً ناقصاً فيما يقابله بحسب استعداده، فثبت لذلك بينهما ترتب عقلي هو التقدم بالعلية (الثاني: التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فإنه لا تعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد) معاً (ولا يتم له) أي للاثنين (ذات إلا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجوداً أم لا، بل ذلك حكم له **باعتبار ذاته وحقيقته**) من حيث هي (بخلاف الأول) فإنه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها، وقد ظهر مما ذكره أن التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي **مخصوص** بجزء الشيء مقيساً إلى كله **دون سائر علله الناقصة**، والمشهور في كتب القوم أن المحتاج إليه إن كفي في وجود المحتاج كان

هو الفاعل التام في إيجاده فقط، أو بانضمام أمر آخر، في الشفاء ما حاصله: إذا كان وجود الثاني من الأول على تجويز أن يكون الأول منهما لزم أن يكون علة لوجوب وجود الثاني، فإن الأول يكون متقدماً لوجود هذا الثاني.

قوله: (تداخل الجسمين) أي بعض الأصبع وحلقة الخاتم.

قوله: (باعتبار ذاته وحقيقته إلخ) فإن كان في الوجود الخارجي والذهني ففرق بين الحكم للشيء باعتبار الوجود، وأن يكون الحكم له من حيث الذات في الوجود.

قوله: (مخصوص إلخ) وهو الموافق لما في الشفاء والمباحث المشرقية، وأما تقدم العلل الناقصة، فليس تقدماً على المعلول بالذات بل بواسطة ما توقف عليه الفاعل، ويؤيده أنهم حصروا العلة في الأقسام الأربعة، وجعلوا الشرائط من تتمة الفاعل، ولذا لم يتعرض له في الشفاء وفي المباحث بأن يكون المتقدم إلخ، اعتبر في الشفاء القرب إلى المبدأ محذوف في جميع

قوله: (دون سائر علله الناقصة) لما أخرج المصنف تقدم العلل الناقصة عن التقدم الذاتي لزم أن يدرجه في التقدم العلي، وإلا لم تنحصر الأقسام في الخمسة مع أن ما سيذكره من أن التقدم العلي موجد ينفي اندراج تقدم غير الفاعل فيه إلا أن يؤول بما له مدخل في الوجود.

متقدماً عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه، وإن لم يكف كان متقدماً عليه بالذات والطبع، وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاملاً للعلل الناقصة كلها، وهم يطلقون التقدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتب العقلي الناشئ من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخلة على المحتاج. (الثالث: التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام، فإنه ليس لذات موسى ولا شيء من عوارضها إلا الزمان، فمعناه أن موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان) وجاء زمان آخر (وجد فيه عيسى) فالتقدم هاهنا صفة للزمان أولاً وبالذات (ومغايرته للأولين بينة) إذ ليس شيء منهما راجعاً إلى الزمان بل الأول باعتبار الوجود والاحتياج إليه، والثاني باعتبار ذات الشيء وماهيته (**الرابع: التقدم بالشرف** كما لأبي بكر على عمر رضي الله عنهما. الخامس: التقدم بالرتبة بأن يكون) المتقدم (أقرب إلى مبدأ معين، والترتب إما عقلي كما في الأجناس) المترتبة على سبيل التصاعد، والأنواع الإضافية المترتبة على سبيل التنازل فإن كل واحد من هذه الأمور المترتبة واقع في مرتبة يحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها، أو وضعي) وهو أن يكفي وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر (كما في صفوف المسجد، ويختلف ذلك أي التقدم الرتبي حيث يصير المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً (بما تجعله) أنت (مبدأ تبتدئ من المحراب) فيكون الصف الأول متقدماً على الصف الأخير (وقد تبتدئ من الباب) فينعكس الحال، وقس على ذلك حال الأجناس فإنك إذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدماً على الحيوان وإن جعلت الإنسان مبدأ فبالعكس (وقال المتكلمون: هاهنا نوع آخر من التقدم) مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة (كما لأجزاء الزمان بعضها على بعض) مثل تقدم الأمس على اليوم واليوم على الغد (فإنه ليس تقدماً بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران) واستحالته فيما بين أجزاء الزمان مع أن المتقدم والمتأخر في هذين النوعين من التقدم يجوز

أقسام التقدم، ففي التقدم في الرتبة ظاهر، وفي التقدم بالزمان لأن الحاضر الحال بأن يفرض، وفي التقدم بالشرف نفس المعنى، والذي بالشرف كالمبدأ المحدود، فإن السابق في باب له ما ليس للثاني وللثاني منه فهو للسابق وزيادة وفي التقدم بالطبع والعلية الوجود فالمتقدم له وجود وإن لم يكن الثاني، والثاني لا يكون له إلا وقد كان للأول وجود.

قوله: (الرابع التقدم بالشرف) الظاهر أن إطلاق التقدم على هذا المعنى بحسب الاصطلاح إذ لا تقدم هاهنا بحسب اللغة إلا باعتبار أن زيادة الفضل والشرف سبب للتقدم في المجالس غالباً، وبهذا الاعتبار يرجع إلى التقدم بالرتبة الحسي، فلا يكون قسماً برأسه.

اجتماعهما بل يجب (ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر) فإن الأمس واليوم مثلاً متشابهان في الفضيلة، وليس بين أجزاء الزمان ترتب عقلي ولا وضعي بل نقول: امتناع الاجتماع كاف لنا في نفي هذه الأربعة (ولا بالزمان وإلا لزم التسلسل في الأزمنة بأن يكون كل زمان في زمان آخر (وقد أبطلنا ذلك) بوجهين في مباحث الزمان (وقد يجاب عنه بأن ذلك) التقدم الذي بين أجزاء الزمان (هو التقدم بالزمان) أعني التقدم الذي لا يجامع فيه المتقدم المتأخر (وأنه) أي هذا التقدم الذي سميناه التقدم الزماني (لا يعرض) أولاً، وبالذات (إلا للزمان، فإذا أطلقنا على غيره كان ذلك تقدماً بالعرض) لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام (كما أن القسمة تعرض للكم) عروضاً ذاتياً (فإذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم، وذلك لا يوجب للكم كماً آخر، فكذلك هاهنا إذا قلنا لغير الزمان أنه متقدم) هذا التقدم (أردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب ذلك أن يكون للزمان زمان) وقد مر في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام (وهذا) الذي ذكرناه أعني القسم السادس من التقدم (مبني لأبحاث كثيرة بين الطائفتين) منها أن الحكماء لما جعلوه راجعاً إلى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك إذ لو كان حادثاً لكان عدمه سابقاً على وجوده سبقاً زمانياً فيلزم وجوده الزمان حال عدمه، والمتكلمون لما جعلوه قسماً

قوله: (يجوز اجتماعهما) أي على المشهور بل يجب أي على ما ذهب إليه المصنف، وأما المعد فقد عرفت أنه ليس مقدماً على المعلول بالذات هو من شرائط التام وجوداً وعدماً، ولو سلم ففيه نوعان من التقدم فمن حيث الذات تقدم بالطبع يجوز اجتماعه، ومن حيث الأعداد تقدم زماني لا يجوز اجتماعه.

قوله: (لا يجامع فيه المتقدم المتأخر) أي لا يجوز اجتماعهما.

قوله: (لا يعرض أولاً وبالذات إلخ) وإن كانت الحركة واسطة في الثبوت وقد تقدم تحقيقه في بحث الزمان.

قوله: (فيلزم وجود الزمان إلخ) لأن كل ما هو غير الزمان إنما يعرض له تقدم الزمان بواسطة وقوعه في الزمان.

قوله: (يجوز اجتماعهما بل يجب) فيه بحث أشرنا إليه في مباحث الزمان وهو أن جواز الاجتماع غير لازم غير في التقدم الذاتي كما في سبق العلة المعدة، فإنه سبق العلة الغير الفاعل المستقل بالتأثير ويجب عدم اجتماعه مع المعلول مع أن مثل هذا سبق ذاتي أي طبيعي عندهم، وإن أشعر كلام المصنف بأنه تقدم زماني ليس إلا، فالأولى التمسك في نفي هذين التقدمين بتساوي أجزاء الزمان في الحقيقة كما ذكره الشارح في مباحث الزمان.

قوله: (ولا بالشرف والرتبة) ذكر الشارح في مباحث الزمان جواز كون التقدم هاهنا بالرتبة وقد مر ما فيه فليتذكر.

برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدماً يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير أن يكون مع عدم الزمان زمان (فتأمل فيه) أي في هذا المبنى وتحقق حاله كيلا تزل قدمك في تلك الأبحاث عن سنن الصواب والله الموفق. (وربما تكلف الحكماء للحصر) أي حصر التقدم في الأنواع الخمسة (وجهاً) ليس حصراً عقلياً دائراً بين النفي والإثبات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائي (فقالوا: التقدم إما أن يكون **حقيقياً** أو اعتبارياً، والأول لا بد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم) **إذ لو لم يتوقف** عليه أصلاً لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعاً (من غير عكس) لئلا يلزم الدور (فالمتوقف إما) أن يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بأن لا يتم ذات المتأخر إلا بذات المتقدم كما مر في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات (وإما) أن يكون توقفه (بحسب الوجود) دون الذات بأن يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته، وذلك على قسمين لأنه إما أن يكون (مع اشتراطه) أي اشتراط وجود المتأخر (بالعدم الطارئ عليه) أي على المتقدم (أم لا) فالأول هو التقدم الزماني **لأن وجود المتأخر** من أجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارئ عليه، فإن المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتأخر منها، وأما الزمانيات فقد عرفت أن تقدمها راجع إلى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم مجامعاً للمتأخر، والثاني: وهو أن لا يشترط وجود المتأخر بالعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط، هو التقدم بالعلية المتناول لتقدم المؤثر التام، **وتقدم العلل الناقصة** سوى أجزاء المعلول. (والثاني) أعني التقدم الاعتباري (لا بد) فيه (من مبدأ تعتبر إليه النسبة وذلك) المبدأ (إما كمال) وهو التقدم بالشرف (أم لا) وهو التقدم بالرتبة وقد يقال: التقدم بالشرف

قوله: (حقيقياً) لا يتبدل بالاعتبار.

قوله: (إذ لو لم يتوقف إلخ) لا يخفى ما فيه من المصادرة إلا أن يقال: المدعى أورد بعبارة أظهر من الأول فجعل علة له باعتبار الظهور.

قوله: (لأن وجود المتأخر إلخ) فيه أن الزمان متصل واحد لا جزء له بالفعل حتى يتصور فيه توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم. غاية ما يقال: إنه بعد فرض القسمة وحصول الأجزاء بحكم الوهم بأنه لو كانت الأجزاء موجودة في الخارج توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم بحيث لا يجتمعان، أما التوقف وإن اعتبر الشخص الوهمي فكلا، والوجه أن يقال: ليس التوقف بمعنى الاحتياج بل حصول شيء بعد شيء مترتباً عليه سواء وجد الاحتياج أو لا.

قوله: (وتقدم العلل الناقصة) هذا على المشهور.

راجع إلى التقدم بالرتبة **لأن صاحب الفضيلة** ربما يقدم في المراتب المكانية، أو إلى التقدم بالزمان، لأن الأفضل ربما كان أسبق في الشروع في الأمور، وكذلك التقدم بالرتبة راجع إلى التقدم الزماني إذ معناه أن زمان الوصول إليه من المبدأ قبل زمان الوصول إلى المتأخر (تنبيهان. الأول:) **إن التقدم** إن اعتبر فيما بين أجزاء المستقبل فكل ما هو أقرب إلى الآن الحاضر فهو المتقدم، وإن اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل: (الماضي مقدم على المستقبل) وهذا هو الصحيح (عند الجمهور) وإنما قالوا ذلك (نظراً إلى ذاتهما) فإن ذات الماضي متقدمة على ذات المستقبل (ومنهم من عكس الأمر نظراً إلى عارضهما، فإن كل زمان يكون أولاً مستقبلاً ثم يصير حالاً ثم يصير ماضياً فكونه مستقبلاً يعرض له قبل كونه ماضياً. الثاني جميع أنواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو أن للمتقدم أمراً زائداً ليس للمتأخر، ففي) التقدم (الذاتي كونه مقوماً) أي جزءاً داخلاً في قوام المتأخر (وفي) التقدم (العلي كونه موجداً، وفي الزماني **كونه مضى له زمان أكثر** لم يمض للمتأخر، وفي الشرفي زيادة كمال، وفي الرتبي وصول إليه من المبدأ أولاً) وإذا عرف أقسام التقدم والتأخر عرف أقسام المعية بالمقايسة، **فالمعية الزمانية ظاهرة**، وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين في الفضيلة، والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد، وشخصين متساويين في القرب إلى المحراب، والمعية بالذات كجزأين مقومين لماهية واحدة في مرتبة واحدة، والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصيين

قوله: (لأن صاحب الفضيلة إلخ) فيه ان كون أحد التقدمين مستتبعاً للآخر لا يقتضي اتحادهما وكذا في الثاني.

قوله: (أن التقدم إلخ) اي من حيث انه تقدم أمر زائد ليس للمتأخر قد اعتبر في الشفاء أمراً آخر، وهو لا يكون شيء من ذلك الأمر للمتأخر إلا هو حاصل للمتقدم ولا بد منه ليظهر معنى التقدم والتأخر.

قوله: (فالمعية الزمانية ظاهرة) اما عند المتكلمين فإنها عبارة عن وقوع الشيئين في زمان واحد، وأما على رأي الحكماء فإنها عبارة عن سلب امتناع اجتماع الشيئين وهو عارض للزمانيات دون أجزاء الزمان بخلاف التقدم والتأخر الزمانيين، فإنهما عارضان للزمان وللزمانيات، فما وقع في الشرح الجديد للتجريد من أن المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر في المعنى الذي له التقدم والتأخر محل نظر.

قوله: (كونه مضى له زمان أكثر) لو قال: كونه مضى من ابتداء وجوده زمان اكثر ليظهر شموله لما انعدم المتقدم وزمانه حين وجود المتأخر لكان أولى.

من نوع واحد، وأما بيان أن إطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الأقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطؤ أو التشكيك أو بالاشتراك اللفظي أو بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتني بشأنها والله أعلم.

قوله: (من نوع واحد) اعتبر هذا القيد لتحقيق المعية فإن مجرد كون العلتين لمعلولين شخصياً لا يوجب كونهما معاً في شيء.

قوله: (من نواع واحد) الظاهر أن تقييد المعلولين بكونهما من نوع واحد ليس للاحتراز فإن العلتين لمعلولين من نوعين أيضاً كذلك.

[الموقف الرابع في الجواهر]

(وفيه مقدمة ومراصد) أربعة (المقدمة: أما تعريفه) أي تعريف الجوهر (فقد علمته من التقسيم) المذكور في صدر الموقف الثاني وهو أنه **ممكن موجود لا في موضوع** عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين (و) علمته أيضاً (من تعريف العرض) في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة، وهو أنه عند الحكيم **ماهية إذا وجدت في** الأعيان كانت لا في موضوع، **وعند المتكلم موجود متحيز بالذات** (فلا نعيده) اعتماداً على علمك به (**وأما تقسيمه، فقال الحكماء**: الجوهر إن كان حالاً)

قوله: (في الجواهر) الجوهر حجر يستخرج منه شيء ينتفع به، على ما في القاموس نقل في الاصطلاح إلى المعنى المذكور لأنه يستخرج منه الخواص والأعراض التي ينتفع بها، وقيل مشتق من الجهر بمعنى الظاهر ويحتمل أن يكون من الجوهر بمعنى هيئة الرجل وحسن منظره.

قوله: (ماهية إذا وجدت) قد تحقق هذا التعريف بما لا مزيد فيه فتذكر.

قوله: (الموقف الرابع في الجواهر) قال الإمام الرازي: الجوهر مشتق من الجهر سمي الجوهرية لظهور وجوده وظهور وجود العرض، لو سلم لا يستلزم تسميته بالجوهر لعدم لزوم الاطراد في وجه التسمية كما تقرر.

قوله: (ممكن موجود لا في موضوع) ليس مرادهم بالموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل وإلا لكان الشك في وجود جبل من ياقوت أو بحر من زئبق شكاً في جوهريته، بل معنى هذا الرسم ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع كذا في حاشية التجريد ورده الأستاذ بأن قولنا: زيد جوهر من الأحكام الإيجابية المستدعية لوجود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم، والجوهرية ليست مما يتصف به الشيء في الذهن حتى يكفي وجود الموضوع ذهناً فالتصديق بكون الشيء جوهراً بالفعل موقوف على التصديق بكونه موجوداً بالفعل، والشك في الوجود شك في الجوهرية، نعم قد يحكم بكونه جوهراً قبل العلم بوجوده لكن المراد منه أنه جوهر بالقوة أي ماهية إذا وجدت كانت جوهراً، والجواب منع أن الجوهرية ليست مما يتصف به الشيء في الذهن كيف والتحقيق عندهم أن أصول الجواهر الكلية جواهر حال وجوداتها في الذهن بناء على أن الحاصل في الذهن هو ماهيات الأشياء المطابقة للأمور الخارجية فتأمل.

قوله: (وعند المتكلم موجود متحيز بالذات) هذا التعريف لا يصدق على ماهية الجوهر، اللهم إلاّ أن يقال: مرادهم لو وجد لكان متحيزاً بالذات على قياس ما قيل في تعريف الحكماء أو يمنع جوهرية الماهية.

قوله: (وأما تقسيمه فقال الحكماء) قال في شرح المقاصد: هذا التقسيم على رأي

في جوهر آخر (**فصورة**) إما جسمية أو نوعية (**وإن كان محلاً لها**) أي للصورة (فهيولى، وإن كان مركباً منها فجسم) إما مطلق أو نوع منه (وإلا) أي وإن لم يكن الجوهر حالاً ولا محلاً ولا مركباً منهما (فإن كان متعلقاً بالجسم تعلق التدبير والتصرف) **والتحريك** (فنفس وإلا فعقل) وإنما قيدوا التعلق بالتدبير والتحريك لأن للعقل عندهم تعلقاً بالجسم على سبيل التأثير (وهذا) التقسيم الذي ذكروه (بناءٌ) أي مبنيٌّ (**على نفي الجوهر الفرد**) **إذ على تقدير ثبوته** لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة (و) على تقدير انتفاء الجوهر الفرد (إنما يتم بعد أن يبين أن الحال في الغير قد يكون جوهراً) وهو ممنوع فإن الظاهر هو أن الحال في غيره يكون عرضاً قائماً به فلا يثبت جوهر حال ولا محل ولا ما

قوله: (**والتحريك**) أشار بالعطف إلى أن المراد بالتصرف الخاص على ما نص عليه في الشفاء فإنه المميز للنفس عن العقل لا مطلق التصرف، ولذا اكتفى عليه في قوله: وإنما قيدوا التعلق الخ.

قوله: (**مبني على نفي الجوهر الفرد**) وعلى نفي تركب الجسم من الأجسام الصغار، كما ذهب إليه ديمقراطيس، فإن الظاهر أن الحلول يستدعي احتياج الحال إلى المحل في تقومه ووجوده في نفسه.

المشائيين من الحكماء وعند الإشراقيين منهم الجوهر إن كان متحيزاً فجرماني، وهو الجسم لا غير إذ لا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة وآخر محل هو الهيولى، وإنما الهيولى عندهم اسم للجسم من حيث قبوله للأعراض المحصلة للأجسام المنوعة والصورة اسم لتلك الأعراض وإن لم يكن متحيزاً فروحاني وهو العقل والنفس.

قوله: (**فصورة**) إن كانت مقولية الصورة على الصورتين بالاشتراك اللفظي أو الحقيقة والمجاز فليحمل قوله: فصورة على مسمى بالصورة كيلا يلزم الجمع بين معني المشترك أو الحقيقة والمجاز ولا بطلان الانحصار.

قوله: (**أو نوعية**) ومحلها الهيولى أيضاً.

قوله: (**وإن كان محلاً لها**) فهيولى يمكن أن يعتبر قيد البساطة في الحال والمحل بقرينة المقابلة للمركب فيخرج محل صور المركبات من الهيولى، ويمكن درجه في الهيولى، لأنها هيولى ثانية فالامتياز في الأقسام حينئذ باعتبار الحيثية.

قوله: (**مبني على نفي الجوهر**) وعلى نفي تركب الجسم من الأجسام الصغار كما ذهب إليه ديمقراطيس وسيظهر إن شاء الله تعالى أن ليس لهم برهان على بطلانه.

قوله: (**إذ على تقدير ثبوته الخ**) ولك أن تقول: إذ لو ثبت تركب الجسم مما ليس حالاً في جوهر آخر، ولا محلاً له وهو الجوهر الفرد.

يتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر محل لجوهر آخر (و) بعد أن يبين أيضاً (أن غير الجسم) من الجواهر (لا يتركب من جزأين أحدهما حال في الآخر) وإلا لم يصح أن الجوهر المركب من الجوهرين حال ومحل هو الجسم (ولم يثبت شيء منهما) أي من هذين البيانين ببرهان مع أن الأول مخالف للظاهر كما عرفت، والثاني **مما لا جزم به** لجواز وجود جوهر يكون محلاً لجوهر آخر، ولا يكون شيء منهما قابلاً للإشارة الحسية، فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسماً (ولو أردنا إيراده) أي إيراد التقسيم (على وجه لا يتوجه عليه هذا الإشكال) **يعني الإشكال المذكور** بقوله: إنما يتم إلى آخره (قلنا: الجوهر إما له الأبعاد الثلاثة فجسم) **والمراد أن الجوهر** إما جسم (أو لا) وإذا لم يكن جسماً (فإما جزؤه) و إما ليس كذلك، فإن كان جزاه (فإن كان) الجسم (به) أي بذلك الجزء حاصلاً بالفعل (فصورة **وإلا فمادة** وإن لم يكن جزءاً) منه (فإن كان متصرفاً فيه فنفس وإلا فعقل) فهذا ترديد حاصر لم يعتبر فيه حلول الجوهر في شيء ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه أيضاً مبني على انتفاء الجوهر الفرد فإن الجسم إذا تركب منه لم يكن فيه إلا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة، وأما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها، ويتجه عليه أن ما ليس جسماً ولا جزءاً له ولا متصرفاً فيه لا يجب أن يكون عقلاً، **بل جاز أنْ يكون جزءاً للنفس أو العقل**

قوله: (مما لا جزم به) ولو ظناً.

قوله: (يعني الإشكال المذكور الخ) وأما ابتناؤه على نفي الجوهر الفرد وما في حكمه صادق على ما سيجيء.

قوله: (والمراد أن الجوهر الخ) يعني أن الترديد وإن كان في الظاهر في ما له الأبعاد الثلاثة أولاً، لكن المراد به الترديد فيما يترتب عليه، فكأنه قيل: الجوهر إما جسم أو لا، وعلى الثاني إما جزؤه أو لا، وذلك لأن المقصود بيان الانحصار في الأقسام الخمسة لا فيما له أبعاد ثلاثة أو لا.

قوله: (وإلا فمادة) أي إن لم يكن حاصلاً له بالفعل، وإن كان معه فلا يرد أن الجسم حاصل للمادة بالفعل لامتناع انفكاكها عن الصورة.

قوله: (والثاني مما لا جزم به) لما كان عدم الثبوت بالبرهان محتملاً للجزم بطريق آخر قال: والثاني مما لا جزم به.

قوله: (وإلاّ فمادة) فإن الجسم مع الهيولى أيضاً بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجيء، قلنا: المراد وجود المركب بالنظر إلى المادة من حيث أنها مادة لا يكون إلاّ بالقوة، وبالنظر إلى الصورة بالفعل حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزماً لحصول المركب بالفعل البتة.

(وقال المتكلمون: لا جوهر إلا المتحيز) أي القابل بالذات للإشارة الحسية (كما مر) من أنهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها، وحينئذٍ (فإما أن يقبل) المتحيز (القسمة) سواء كانت في جهة واحدة أو أكثر (وهو الجسم) عند الأشاعرة (أو لا يقبلها) أصلاً (وهو الجوهر الفرد) فعندهم أن الجوهر منحصر في هذين القسمين، وأن أقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة (تنبيهان: الأول: الجسم عند الجمهور) من الأشاعرة (مجموع الجزأين) المتألفين لا كل واحد منهما (وعند القاضي) وأتباعه أن الجسم هو (كل واحد من الجزأين **لأنه**) أي الجسم **هو** (**الذي قام به**) التأليف (**اتفاقاً منا**) والتأليف **عرض لا يقوم بجزأين** على أصول أصحابنا **لامتناع قيام**) **العرض** (**الواحد**) الشخصي (بالكثير) فوجب أن يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة **فهما جسمان** لا جسم واحد (وليس ذلك بنزاع لفظي) راجع إلى أن الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه **أي فيما بين أجزائه** الداخلة فيه، أو يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدي

قوله: (اتفاقاً منا) الجوهر الفرد ليس بجسم عند الكل، وإنما قلنا: منا لأنه عند الحكماء يحصل بدون التأليف بحلول الصورة في الهيولى.

قوله: (عرض) زاده لما مر في بحث الكم أن الاعتباري على ما مر منقسم كالوحدة القائمة بذاته.

قوله: (لا يقوم بجزأين) لا بكل واحد منهما، وهو متفق عليه بين أصحابنا الحكماء ولا بمجموعهما لما مر في المقصد الخامس من مراصد الكم من إنكار المتكلمين الحلول السرياني من قولهم، لأن انقسام المحل يستلزم انقسام الحال، فيلزم انقسام التأليف.

قوله: (لامتناع قيام العرض الواحد الخ) أي الذي لا ينقسم بالكسر لا بكل واحد من اجزائه ولا بمجموعها.

قوله: (فهما جسمان) لأنه ينتظم قياس هكذا كل واحد من الجزأين مؤلف وكل مؤلف جسم.

قوله: (أي فيما بين أجزائه) فسر في نفسه بذلك إذ لا يمكن التأليف بدون التعدد وهو

قوله: (بل جاز أنْ يكون جزءاً للنفس) نعم لو تم دليل بساطتها لم يرد هذ فإن قلت: مراد المصنف بالجوهر المنقسم في قوله: الجوهر ما له أبعاد الخ، الجوهر المتحقق الوجود فلا يتجه شيء مما أورده الشارخ. قلت: لا يتجه الإشكال على التقسيم الأول حينئذ أيضاً فلا يلائم المتن.

قوله: (لأنه هو الذي قام به التأليف) **تلخيص استدلال القاضي أن كل واحد من الجزأين جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقاً والجواب: أن المعتبر في حقيقة الجسمية هو التأليف في نفسه، والجسم ليس بمؤلف بهذا المعنى بل هو مؤلف مع غيره فلا تتكرر الواسطة.**

(بل) هو نزاع (في) أمر معنوي هو (أنه هل يوجد ثمة) أي في الجسم (أمر) **موجود** (غير الأجزاء) التي هي الجواهر الفردة **(هو الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة)، أو لا يوجد**، فالجمهور ذهبوا إلى الأول **فقالوا: الجسم هو مجموع الجزأين والقاضي إلى الثاني** فحكم أن كل واحد منهما جسم، **ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام**

قائم بتلك الأجزاء المؤلفة، فإنه خلاف المذهب بل بأن يكون لكل واحد من أجزائه تألف مع الآخر، والجسم عبارة عن مجموع تلك الأجزاء المؤلفة بعضها مع بعض، أو يطلق على ما يكون مؤلفاً مع غيره، فإلى الأول ذهب الجمهور، وإلى الثاني القاضي.

قوله: (موجود) زاده لأن قيام التأليف بالجسم متفق عليه إنما الاختلاف في أنه موجود أو اعتباري.

قوله: (والتأليف) عطف تفسيري للاتصال إشارة إلى أن المراد بالاتصال الاتصال في نفسه إذ لا يمكن ذلك بالقول بالأجزاء.

قوله: (كما يثبته المعتزلة) حيث قالوا: إنه الموجب لصعوبة الانفكاك بين الأجزاء كما مر.

قوله: (فقالوا: الجسم هو مجموع الجزأين) من حيث هو مجموع لكون جميع أجزائه من الجوهرين والتأليف العارض لهما موجوداً.

قوله: (والقاضي إلى الثاني) أي ليس التأليف عرضاً بل اعتباري، فلا يمكن القول بأن الجسم عبارة عن مجموع الجزأين لاستلزامه امتناع وجود الجسم لكون التأليف اعتبارياً، فقال الجسم عبارة عن الجوهر المؤلف مع آخر، والتأليف خارج عنه شرط لحصوله.

قوله: (ولا يخفى الخ) لأن عرضية التأليف وكونه قائماً بكل واحد متفق عليه بين الأصحاب كما مر، وقد فصل في شرح المقاصد، لأن القول بكون الجسم مجموع الجزأين لا يتوقف على كون التأليف موجوداً، إنما الموقوف عليه كون التأليف جزءاً له فيجوز أن يكون التأليف شرطاً له ويكون الجسم عبارة عن مجموع الجزأين المفروضين للتأليف، فالحق ما قاله الآمدي: والقول بانه توهم. هذا وقد قيل: التعسف ناظر إلى كلام القاضي من لزوم عدم انقسام الجسم وعدم استحالة قيام العرض الواحد بشيئين كل منهما جزء المحل، وهو مع كونه خلاف الظاهر ليس بشيء لأن الجسم عند القاضي عبارة عن الجوهر المؤلف مع الغير فكيف يلزم انقسامه واستحالة قيام الواحد بمحل منقسم متفق عليه بين الأصحاب، وفيه أنه ناظر إلى كلام المصنف ووجهه أن القول بالتأليف لا يستلزم مجموعية الجسم، إذ القول بأن التأليف قائم

قوله: (هو الاتصال والتأليف) عطف التأليف على الاتصاف عطفاً تفسيرياً إشارة إلى أن ليس المراد بالاتصال الاتصال البعدي المنافي لإثبات الجوهر الفرد.

قوله: (ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف) قيل: التعسف ناظر إلى كلام القاضي من لزوم عدم انقسام الجسم ومن عدم استحالة قيام العرض بشيئين كل منهما جزء المحل، والأقرب أنه ناظر إلى كلام المصنف، ووجه التعسف فيه أن القول بالتأليف لا يستلزم

من التعسف. (الثاني) من التنبيهين (الجوهر الفرد لا شكل له) باتفاق المتكلمين (لأنه:) **أي الشكل** (**هيئة إحاطة حد واحد** وهو الكرة، أو حدود وهو المضلع، ولا يتصور ذلك إلا فيما له جزء فإن الحد **هو النهاية ولا تعقل**) **النهاية** (**إلا** بالنسبة إلى ذي نهاية) فيكون هناك لا محالة جزآن (ثم قال القاضي: **ولا يشبه**) الجوهر الفرد (**شيئاً من الأشكال لأن المشاكلة**) هي (الاتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره) وهذا ظاهر تفريعاً على ما اتفقوا عليه (**وأما غيره**) أي غير القاضي من الذين وافقوا على نفي الشكل عن الجوهر الفرد، (**فلهم اختلاف** فيما يشبه من الكرة) أي قال

بالمجموع هو خلاف مذهب الجمهور، وفيه أنه يجوز القول بكون الجسم مجموع الجزأين مع قيام التأليف بكل واحد منهما بأن يكون عبارة عن مجموع المؤلفين كما مر.

قوله: (أي الشكل) أي شكل الجوهر لأنهم لا يثبتون المقدار فيصح الحصر في قوله: وهو الكثرة.

قوله: (هو النهاية) أي جزؤه الذي ينتهي به الشيء لأنهم لا يثبتون الأطراف وكونها نهايات.

قوله: (جزآن) كل منهما نهاية المجموع.

قوله: (لأن المشاكلة الخ) يعني أن المشاكلة مشاركة شيء في الأشكال فما لا شكل له كيف يشاكل غيره، وقال غير القاضي: إن المشابهة ليس بمشاكلة بل هو شركة بشيء من الأشكال في وصف فكان النفي والإثبات راجعاً إلى شيء واحد.

مجموعية الجسم إلاّ بالقول بأن التأليف قائم بالمجموع، وهو خلاف مذهب الجمهور فكيف يجعل القول بالتأليف مبنى القول بمجموعية الجسم، وأيضاً آخر الكلام ينفي ثبوت التأليف عند القاضي مطلقاً، وأول الكلام يثبته فلا وجه لجعل أحد الكلامين محصل الآخر.

قوله: (هيئة إحاطة حد واحد الخ) فإن قلت: إن أراد الإحاطة من جميع الجوانب يلزم أن لا يوجد للسطح شكل، وإن أراد الإحاطة من جهة امتداده ومن حيث أنه مقدار، فللخط المتناهي شكل البتة مع أنهم صرحوا بأن الشكل يوجد للسطح دون الخط. قلت: الجواب يظهر من ملاحظة معنى الإحاطة.

قوله: (ولا تعقل النهاية) هذا محمول على حذف المضاف بقرينة السياق أي إحاطة النهاية ولزوم الانقسام من كون الجزء محاطاً غير خاف على من يعرف مفهوم الإحاطة، فلا يرد أن كون الجوهر ذا نهاية لا يستلزم انقسامه في نفسه، ولذا قالوا بكونه ذا نهاية في جواب استدلال الفلاسفة على بطلانه بحديث الحجب على ما هو المشهور.

قوله: (ولا يشبه شيئاً من الأشكال إلخ) لو قال: ولا يشاكل كما يلائمه آخر كلامه لكان أظهر لأن المشابهة في الاصطلاح هو الاتحاد في الكيف مطلقاً، وأما المشاكلة فهي الاتحاد في الشكل، كما سبق في بحث الوحدة.

بعضهم هو يشبه الكرة (**إذ لا يختلف** جوانبه كما أن الكرة لا يختلف جوانبها، ولو كان مشابهاً للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسماً (و) من (المربع) أي **قال** بعضهم: يشبه المربع (**إذ يتركب منه** الجسم بلا خلو الفرج) وذلك إنما يتأتى إذا كان مشابهاً للمربع لأن الشكل الكري **وسائر المضلعات** وما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك إلا بفرج (و) من (المثلث) **أي قال بعضهم**: يشبه المثلث (**لأنه أبسط** الأشكال المضلعة **قال الآمدي**:) ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرضي منظور فيه (و) ذلك لأنه (اتفق الكل على أن له حظاً من المساحة فله نهاية) أي حد يحيط به (قطعاً) فإذاً له شكل لأن الحد المحيط به إن كان واحداً فهو كري، وإن كان متعدداً فمضلع، قال المصنف رحمه اللّه تعالى: (وفيه نظر **لأنا لا**

قوله: (**أي قال بعضهم**) يعني قوله من الكرة بيان لما والعائد محذوف أي ما يشبهه وليس حاصله ليشبه.

قوله: (**إذ لا يختلف الخ**) فالجزء مشارك لها في هذا الوصف.

قوله: (**إذ يتركب منه الخ**) يعني أن الجزء يحصل منه الجسم بأي جزء ركب مع آخر بلا خلو فرجه فهو شبيه بالمربع في حصول التركيب منه بلا فرجة، أي جزء ركب بخلاف الكرة وسائر المضلعات فإنه لا يحصل التركيب بينهما بلا فرجة على أي جزء ركب بخلاف بل بتبعض الاتحاد هكذا ينبغي أن يفهم.

قوله: (**لأنه أبسط إلخ**) يعني أنه يجوز أن يكون شبيهاً بالكرة لعدم حصول التركيب بلا فرجة فيكون شبيهاً بالمضلع واسطة المثلث أن يحيطه النهاية، بل تطبق عليه كما قالوا: إن الخط فإن له نهاية مع عدم الإحاطة ولذا نفوا عنه الشكل.

قوله: (**وأما غيره فلهم اختلاف إلخ**) تخصيص القاضي بنفي المشاكلة عن الجوهر الفرد وتعقيبه بذكر اختلاف غيره ربما يشعر بأن الاختلاف المذكور في خصوصية تلك المشاكلة التي نفاها القاضي، ولا يخفى عليك أنه بعد الاتفاق على أنه لا شكل له لا وجه لهذا الكلام ظاهراً فقيل: معنى هذا الاختلاف أنه لو تشكل كان الأليق أن يتشكل بكذا وكذا والمفهوم من سياق كلامه في وجوه الاختلاف أن معناه مجرد شبهة بشكل من الأشكال المذكورة في أمر مخصوص لا بيان المشاكلة نعم عدم اتحاد مورد النفي والإثبات بين القاضي وغيره لازم البتة.

قوله: (**وسائر المضلعات**) الظاهر أنه يتأتى ما ذكره في المثلثات والمسدسات أيضاً وإلا إذا كانت متفاوتة في الصغر والكبر فحينئذ لا يتأتى التركيب منها بلا خلو فرج بخلاف المربعات، فإنه قد يتأتى فيه ذلك قطعاً وإن كانت متساوية في المقادير، فعلى هذا وجه تخصيص مشابهته بالمربع إمكان تركب الجسم من كل منهما بلا خلو فرج من غير تفصيل، وأما غيره من المضلعات فإنما يمكن فيها ذلك التركيب تفصيلاً وهو إذا كان متساوية في المقادير.

نسلم أن له) أي للجوهر الفرد (**نهاية وإن سلم**) ذلك (**فلا يلزم من كونه ذا نهاية أن تحيط به النهاية**) حتى يكون كرياً أو مضلعاً (**وإلاّ انفرض) فيه (محيط** ومحاط فانقسم، وأما قولهم: له حظ من المساحة **فلعلهم أرادوا به أن له حجماً ما**)، ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه (وإلا) أي وإن لم يحمل قولهم على هذا (فهو القول بانقسامه) ولو (وهما لا فعلاً) فإن ما له مساحة أمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء لا محالة، فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم.

قوله: (وإلاّ انفرض فيه إلخ) لأن حصول الشكل عندهم بإحاطة بعض الأجزاء التي هي نهايات بالبعض الآخر ووقوعها بوضع مخصوص لا بإحاطة المقدار الذي هو طرف لمقدار لإنكارهم للمقدار كما مر.

قوله: (لأنا لا نسلم أن له نهاية) هذا مخالفة لما اشتهر بين المتكلمين حيث أجابوا عن استدلال الفلاسفة على بطلان الجزء بحديث الحجر، بأن تلاقي الطرفين بالنهاية لا بنفس الجزء فلا يلزم انقسامه.

قوله: (أن تحيط به النهاية) أو لا يرى أن الخط له نهاية على قول من يقول به، وليست بمحيطة به ولذا لم يثبتوا له الشكل.

قوله: (وإلاّ انفرض فيه محيط ومحاط) فالتقسيم لا باعتبار أن أحد القسمين المحيط والآخر المحاط كما يتوهم من ظاهر عبارته، لأن المحيط نهاية خارجة عن المحاط الذي هو الجوهر الفرد، بل بأن المحاط لا يكون إلاّ ما له جزء كما ذكرنا سابقاً.

قوله: (فلعلهم أرادوا به أن له حجماً ما) ولك أن تقول: معنى قولهم: له حظ من المساحة، أن له مدخلاً في حصول مساحة الجسم لا أن له في نفسه مساحة ما.

[المرصد الأول في الجسم وفيه فصول]

أي فصلان [الفصل الأول: **في**] **بيان** (حقيقته وأجزائه) **الخارجية** (وفيه مقاصد) ثمانية.

[المقصد الأول: تعريف الجسم وأجزائه]

في حده **ومعرفه** (ويطلق) لفظ الجسم (عند الحكماء **بالاشتراك**) **اللفظي** (على معنيين أحدهما: يسمى جسماً طبيعياً **لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوباً إلى الطبيعة** التي هي مبدأ الآثار) أي هي علة فاعلية لآثار ما هي فيه من الأجسام، (وعرف) الجسم الطبيعي (بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وإنما قلنا: يمكن **إذ لا يجب أن يوجد فيه**) أي في الجسم الطبيعي (**أبعاد بالفعل**) فضلاً عن

قوله: (**في بيان**) أي في كشف الماهية الموجودة في الخارج إما بذاتياته أو بلوازمه فيتناول الحد والرسم.

قوله: (**الخارجية**) أي ما يتركب منه في الخارج.

قوله: (**ومعرفه**) المراد بالحد مطلق المعرف.

قله: (**بالاشتراك اللفظي**) أي لم يستعمل في الاصطلاح المعني الأعم لأنه لا يوجد قدر مشترك بينهما، فلا ينافي ما سيجيء فلو أردنا أن يخصهما رسم واحد قلنا: القابل للأبعاد.

قوله: (**لأنه يبحث إلخ**) في الشفاء: أما الطبيعي فكل منسوب إلى الطبيعة والمنسوب إلى الطبيعة إما ما فيه الطبيعة، وإما ما عن الطبيعة انتهى. فالظاهر أن الجسم ما فيه الطبيعة والعلم الطبيعي ما يبحث فيه عما من الطبيعة من الآثار، وأما ما ذكره المصنف رحمه اللّه تعالى من أن الجسم الطبيعي ما يبحث عن أحواله في العلم الطبيعي فيحتاج إلى أن يقال: كان أصله بيائين مشددتين حذف أحدهما للتخفيف، كما في شافعي على ما هو القاعدة، ولعله اختاره لمناسبة وجه تسمية الجسم التعليمي كما سيجيء.

قوله: (**منسوباً إلى الطبيعة**) حال عن العلم وإشارة إلى وجه تسمية العلم الطبيعي.

قوله: (**ومعرفه**) أشار به إلى أن المراد بالحد هو المعنى العام المتناول للرسم إذ حدية المذكور للجسم غير متعين.

قوله: (**لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعي**) أي عن أحواله إذ موضوع العلم الطبيعي لا يبحث عن نفس الموضوع، وحذف المضاف في مثله اعتماداً على الفهم شائع في عبارات القوم.

قوله: (**إذ لا يجب أن يوجد فيه أبعاد بالفعل**) فيه بحث لأن الإمكان داخل على الفرض لا

كونها ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم (**أما الخط فلا وجود له**) في كثير من الأجسام (سيما **في الكرة**، وأما السطح **فإن** كان لازماً **لوجوده لوجوب التناهي**) **في الأبعاد** (فليس لازماً لماهيته إذ يمكن فرض جسم غير متناه) في جميع الجوانب، (**ولا يكون** ذلك مخرجاً له عن حقيقة الجسمية ولا تصوراً لجسم لا جسم) وإذ ليس لازماً لماهيته لم يصح تعريفه به، **وتلخيص الكلام** أنْ يقال: إنما اعتبر في حده الفرض دون

قوله: (**أما الخط إلخ**) يعني أن البعد هو الامتداد الذي بين النهايتين بحيث يمكن أن يفرض فيه من جنس تلك النهايتين وهو خط أو سطح أو جسم تعليمي، ولا شك أنه لا يمكن أن يراد هاهنا الجسم التعليمي فهو إما الخط أو السطح، والخط ليس لازماً للجسم الطبيعي لا لوجوده ولا لماهيته والسطح، وإن كان لازماً لماهيته فلا يصح التعريف بشيء منهما.

قوله: (**في الكرة**) أي الساكنة في المتحرك على نفسه يوجد فيه المحور.

قوله: (**لوجوب التناهي في الأبعاد**) وإنما الانقطاع في الامتداد.

قوله: (**ولا يكون إلخ**) فلا يكون الأبعاد لازماً لثبوت الجسمية ولا لازماً لتصورها.

قوله: (**وتلخيص الكلام إلخ**) إشارة إلى أن كلام المتن غير ملخص إذ بين فائدة قيد الإمكان بالقياس إلى وجود الأبعاد وهو داخل على الفرض، والتلخيص أن فائدة قيد الفرض بالقياس إلى وجود الأبعاد بأن وجودها غير واجب في الجسمية، وفائدة قيد الإمكان بالنسبة إلى الفرض غير لازم، إذ لو لم يفرض فارض فالجسمية باقية بحالها، ولك أنْ تقول: المراد بإمكان فرض الأبعاد المفروضة فالإمكان داخل على الأبعاد وذلك لأن المراد بالفرض التجويز لا التقدير ولا يصدق على المجردات إذ للعقل تقدير كل شيء، وليس لنا جسم يمكن فرض الأبعاد فيه ويكون المفروض محالاً حتى يكون اعتبار إمكان الفرض دون المفروض مفيداً، وما قيل: إن ذلك يمكن الفرض فيه دون المفروض لاستلزامها لأشكالها فليس بشيء لأنه يمكن الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة في أثخانها من غير الشكل، ويؤيد ما ذكرنا في طبيعيات الشفاء أن

على نفس الأبعاد، فالمهم بيان وجه عدم الاكتفاء بفرض الأبعاد، وما ذكره لا يدل على ذلك فكأن قوله: وتلخيص الكلام إشارة إلى ما ذكر من اختلال كلام المصنف.

قوله: (**سيما في الكرة**) إذ لا خط فيه لا مستقيماً ولا مستديراً لعدم تناهيه في الوضع اللازم في وجود الخط.

قوله: (**لوجوب التناهي**) قد سبق أن التناهي قسمان تناه في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار إلى طرفه إشارة حسية وتناه في المقدار وهو كون المقدار بحيث يمكن أن يفرض فيه مقدار محدود تقدره، وهو الذي دل البرهان على وجوبه ثم إن الجسم إذا وجب أن ينتهي بالفعل في المقدار فانتهاؤه يكون بسطح بالفعل سواء قلنا: إنْ تناهيه في المقدار يستلزم تناهيه في الوضع أم لا، وأما السطح والخط فربما لا يكون لهما نهاية بالفعل لعدم تناهيهما في الوضع، وإن تناهيا في المقدار كسطح الكرة وما يشابهها ومحيط الدائرة وما ضاهاها، ومما ينبغي أنْ ينبه

الوجود لأن الأبعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة أو الأسطوانة والمخروط المستديرين، وإنْ كانت موجودة فيه **كما في المكعب مثلاً**، فليست جسميته باعتبار تلك الأبعاد الموجودة فيه **لأنها قد تزول** مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها، **واكتفي بإمكان الفرض** لأنَّ مناط الجسمية ليس هو فرض الأبعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسماً طبيعياً لعدم فرض الأبعاد فيه، بل مناطها مجرداً مكان الفرض **سواء فرض أو لم يفرض** (ومعنى الزاوية القائمة أنه

الجسم الطبيعي هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه امتداد وامتداد آخر مقاطع على قوائم وامتداد ثالث مقاطع لهما على جميع قوائم، وليس الجسم جسماً بانه ذو امتدادات ثلاثة مفروضة، وما قيل: سيجيء أن الجسم هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المقاطعة على زوايا قائمة.

قوله: (كما في المكعب مثلاً) وهي الأطراف أعني السطوح والخطوط القائمة بعضها على بعض.

قوله: (سواء فرض أو لم يفرض) إشارة إلى أنه المراد بالإمكان، وما ذكره الإمام من أنهم فسروا هذا الإمكان بالإمكان العام ليندرج فيه ما يكون الأبعاد حاصلة بالفعل إما وجوباً كما في الأفلاك أو جوازاً كما في العناصر، وما لا يكون شيء منهما حاصلاً فهي بالفعل كالكرة المصمتة فمما لا طائل تحته لأن الإمكان داخل على الفرض، فتفسيره بالإمكان العام يوجب شموله لوجود الفرض واجباً وغير واجب وبعدمه مع إمكانه وذلك أمر كما ترى فاسد، وليس في الأفلاك أبعاد متقاطعة على زوايا قائمة فضلاً عن كونها واجبة، وأما القاطع مجاورها فإن ما هو على حادة ومنفرجة لأن البعد في الأقطاب ليس بمقدار ربع الدور على ما تقرر في الهيئة. كذا ذكره الشارح

له أنَّ المشهور وإنْ كان انتهاء السطح إلى الخط لكنه ليس بكلي، إذ قد ينتهي إلى النقطة كالمخروط المستدير.

قوله: (لأنها قد تزول إلخ) فإنْ قلت: الواقع في التعريف مطلق الأبعاد، والزائل إنما هو الأبعاد المعينة، فيجوز التعريف بالمطلق إذ لا يخلو عن بعد ما قلت إذا جعل المكعب جسماً كرياً لا يتحقق فيه الأبعاد المتقاطعة بالفعل فيزول المطلق أيضاً.

قوله: (واكتفى بإمكان الفرض) قيل: عليه قيد الفرض مع الإمكان غير مفيد بل مخل لأنه يدخل حينئذٍ ما قصد إخراجه. أعني الجواهر المجردة، لأنَّ فرض الأبعاد الثلاثة فيها ممكن غاية الأمر أنْ يكونَ المفروض محالاً، وأقول: إما حديث الأخلال فيه فعدما في شرح المقاصد من أنه في المجردات يستحيل فرض الأبعاد بمعنى أن اتصافها بها من المحالات التي لا يمكن فرضها، وأما ما أشار إليه من كفاية قيد الإمكان فهو مع أنه مأخوذ من شرح المقاصد حيث قال: والظاهر أنه يكفي الإمكان أو القابلية ولا حاجة إلى اعتبار الفرض مدفوع بأن بعض الأجسام لا يمكن فيه الأبعاد المفروضة المذكورة بالفعل كالأفلاك التي تستلزم أشكالها استلزاماً ذاتياً.

إذا قام خط على خط عموداً عليه لا ميل له إلى أحد الطرفين أصلاً، حتى حدثت من جنبتيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمة قائمة، وإذا كان مائلاً إلى أحد الطرفين كانت إحدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والأخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا حادة وتسمي منفرجة (وتصوير فرض الأبعاد) الثلاثة المتقاطعة في الجسم (أنْ نفرض فيه بعداً ما) سواء كان خطاً أوسطحاً لكن **تعريفه للقائمة** يناسب فرض الخط (كيف اتفق) أي لا يتعين لفرضه جهة (وهو الطول ثم) نفرض (بعداً آخر في أي جهة شئناً) من الجهتين الباقيتين (مقاطعاً له بقائمة وهو العرض ثم) نفرض (بعداً ثالثاً مقاطعاً لهما) بحيث يحصل منه بالنسبة إلى كل من الأولين أربع قوائم أي على زوايا قائمة (وهذا) البعد الثالث (متعين لا يتصور غير واحد) إذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الأول **فإنه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة**، والثاني إذ

في حواشي شرح التجريد، وأيضاً إنْ أريد بالأبعاد الخطوط أو السطوح في وسط السطوح فليست حاصلة في شيء من الأجسام، وإن أريد بالنهايات هي الكرة المصمتة حاصل واحد منها، كذا قيل وفيه بحث لأنه قال الإمام بعد ما فسر الجسم بأنه الذي يمكن أنْ يرسم فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة وعلى زوايا قائمة قال الشيخ: هذا الإمكان العام يتناول ما يكون أبعاده حاصلة على طريق الوجوب كالأفلاك وما تكون حاصلة لا على الوجوب مثل أبعاد الأجرام العنصرية وما لا يكون شيء منهما حاصلاً بالفعل، لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة، فإن حملنا هذا الإمكان على المقارن للعدم لكان العطف متوجهاً عليه كثيراً بأن يقال: إنك لما جعلت هذا الإمكان جزء حد الجسم أو جزء رسمه فالجسم الذي يعترض عليه بعض هذا الأبعاد أو ثلثها بالفعل قد بطل جزء حده أو رسمه، لأنَّ القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل أن يكون جسماً انتهى. ولا يخفى عدم ورود البحث الأول لعدم دخول الإمكان على الفرض في هذا التعريف، وكذا الثاني لأنَّ مقصوده أنّ الإمكان المقارن للعدم ينافي الوجوب، فيلزم أنْ يكون الجسم الذي فيه واحد منهما كالفلك، وما فيه الثلاثة كالمكعب، خارجان عن التعريف وإنما قال: ليس في الكرة المصمتة بعد، لأنه لا بد في البعد من كونه بين نهايتين هذا نعم يرد عليه أنَّ الإمكان القابل للإمكان أعني الإمكان الخاص يجامع الوجود، إنما لا يجامع الإمكان الاستعدادي فلا يلزم خروج شيء من الأجسام المذكورة.

قوله: (لكن تعريفه للقائمة إلخ) في شرح المقاصد كلامهم تارة يميل إلى أنَّ المراد بالأبعاد الخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة إلاّ بالقوة المختصة، بخلاف المحرك كالفلك فإنَّ المحور عندهم خط بالفعل، وتارة إلى أنها الخطوط والسطوح التي هي النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهي، ولا خفاء في أنها ليست هي التي تتقاطع على زوايا قائمة، انتهى.

قوله: (فإنه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة) بل يمكن فرضه على وجوه شتى بل غير متناهية.

يمكن فرضه على وجهين كما أشار إليه بقوله: (وهو العمق وهذا القيد) أعني كون تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة (لم يذكر لتمييز الجسم) عن غيره (بل لتحقيق ماهيته فإنَّ الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة) المتقاطعة (لا يكون إلاَّ كذلك) وهو أنه يمكن فيه أنْ يكون تقاطعها على الزوايا القائمة (والذي يقبل أبعاداً) ثلاثة متقاطعة (لا على هذا الوجه إنما هو السطح) فإنه يمكن أنْ يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن أنْ يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للأولين إلاَّ على حادة ومنفرجة (والجوهر لا يتناوله) فلا يكون هذا القيد احترازاً عنه كما توهمه بعضهم، واعتذر له بأنَّ المعتزلة ذهبوا إلى أنَّ الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهراً، ولما لم يتبين بعد أن الجسم ليس كذلك، وأنَّ السطح يجب أنْ يكون عرضاً احترز عنه على تقدير التنزل، فتأمل. (وهاهنا شكوك، فعلى مطلق التعريف) أي على كونه معرفاً (شكان: الأول: الحد صادق على الهيولى) التي هي جزء للجسم المطلق، إذ يمكن فرض الأبعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وإمكان فرضها أعم من أنْ يكون بواسطة أو بغير

وفيه بحث لأن كلام الشفاء يدل صريحاً على أنَّ المقصود من ذكر الكرة الساكنة الغير المتناهي، أنَّ البعد بأي معنى يراد لازم لماهية الجسم، فلا يصح التعريف بوجوده لأنَّ التعريف يحتمل ذلك فتدبر.

قوله: (لتحقيق ماهيته) أي ماهية الجسم اي ليكون الفصل أخص من الجنس مطلقاً، فيكون التعريف للماهية الحقيقة بخلاف ما إذا أطلق عن التقييد فإنه يكون بينهما عموم وخصوص من وجه، فيكون المركب منهما ماهية اعتبارية كما حقق في موضعه.

قوله: (واعتذر) المعتذر له صاحب المحاكمات.

قوله: (فتأمل) حتى تعلم ما ذكر من مذهب المعتزلة في الاعتذار لتأييد أنَّ وجود السطح الجوهري ليس مجرد احتمال عقلي، بل امر ممكن في نفس الأمر في بادي الرأي ذهب إليه البعض لأن الاحتراز مبني على مذهبهم حتى يرد أنّ القيود في التعريف مبنياً على مذهب الغير بينهما، إذا كان متأخراً منا لا معنى له لأنَّ التعريف تصوير لماهية المحدود على ما هو عليه في نفس الأمر عند من يعرفه.

قوله: (وإمكان فرضها إلخ) ولو أريد بلا واسطة لا يصدق التعريف على الجسم لأنَّ قبوله بواسطة الصورة بل الصورة أيضاً قبولها بواسطة الجسم التعليمي.

قوله: (واعتذر له) المعتذر صاحب المحاكمات والأمر بالتأمل ليظهر ما في الاعتذار بالاحتراز على التنزل من البعد الظاهر. وقد يقال: وجه الأمر بالتأمل أن هذا التعريف من الحكماء قد تقرر قبل وجود المعتزلة، فكيف يحترز فيه عما ذكر على سبيل التنزل وانت خبير بأن الاحتراز على التنزل لا يستدعي وجود القائل بالمحترز عنه حين الاحتراز.

واسطة. (قلنا:) **ليست الهيولى في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الأبعاد فيها بل (هي تقبل) الصورة** (الجسمية و) الصورة (الجسمية تقبل الأبعاد) المفروضة، **والمتبادر** من عبارة الحد إمكان فرض الأبعاد نظراً إلى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة، فإنْ قلت: فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها **قلنا: لا بأس بذلك** لأنَّ الجسم في بادئ الرأي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات أعني الصورة الجسمية، وأنَّ هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فمما لا يثبت لو ثبت إلاّ بأنظار دقيقة في أحوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة، فالمقصود هاهنا **تعريفه**. الشك (الثاني) هذا الحد يصدق على الوهم) ولذلك تسمى الأبعاد (التخيلية) الموهومة **(جسماً تعليمياً)**

قوله: (ليست الهيولى إلخ) يعني أنّ الهيولى لا يفرض وذلك الفرض في ذاته لكونها غير متصلة في نفسها.

قوله: (بل هي تقبل الصورة إلخ) فيكون قبولها لفرض الأبعاد بالفرض كحركة راكب السفينة.

قوله: (والمتبادر إلخ) فإنْ كلمة فيه تدل على حصول الفرض المذكور في ذاته لا أنْ يكون حاصلاً فيما يقارنه سواء كان لذاته أو لأمر آخر فيتناول الحد الجسم، وقوله بواسطة أي في الفرض.

قوله: (تعريفه) أي تعريفها الجوهر الممتد، وهو عين المجموع في بادي الرأي فلا انتقاض للحد لا يصدق تعريف الكل على الجزء ولا بالعكس فافهم ولا تخبط، وما قيل: المقصود تعريف المجموع، والمراد إيراد القبول الخارجي كما سيجيء. والصورة الجسمية لا تقب الخارجي إذ لا وجود لها بدون الهيولى فليس بشيء لأن وجود الواسطة في الثبوت لا ينافي انتفاءها في العروض، فإنَّ الأمر الممتد قابل لفرض الأبعاد في ذاته ولو بعد مقارنة الهيولى، وكذا ما قيل المقصود تعريف الصورة الجسمية والتنوين للوحدة، فلا يصدق على المجموع ما موصوف بالوحدة الجنسية والنوعية والشخصية، نعم إنه مركب والتركيب لا ينافي الوحدة وإرادة البساطة من الوحدة الدال على التنكير بعيد غاية البعد.

قوله: (جسماً تعليمياً) ولذلك بحث في الهندسة من الأشكال المجسمة.

قوله: (قلنا: لا بأس بذلك) قيل فيه التزام صدق تعريف الكل على الجزء الوجودي وفيه ما فيه الحق أنْ يقال: المراد إمكان القبول الخارجي ولا يحصل إلاّ لمجموعها، ويمكن أنْ يجاب عنه بأن مراد الشارح أن التعريف للصورة الجسمية لا الجسم المركب فصدق التعريف على الجزء الوجودي لا يضر، وإنما يضر أن لو كان التعريف للكل فإنْ قلت: فصدق التعريف على الكل يضر لأنه صدق على المباين، قلت: التنوين للوحدة والمراد جوهر واحد يكون كذا فلا يصدق على الجسم لأنه جوهران وأما القول بأنَّ القبول الخارجي ليس إلاّ للمجموع فممنوع، نعم هي في تحققها الخارجي مقارنة للهيولى البتة، وهذا لا يستلزم أنْ يكون القبول الخارجي للمجموع، ألا ترى أنْ المقدار مفتقر في الوجود الخارجي إلى العلة ومع هذا قد يكون القبول الخارجي له فقط.

فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلاً لفرض الأبعاد المذكورة مع أنه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمانية. (قلنا: المراد) بقبول الجوهر فرض الأبعاد **(قبوله) إياه (في الوجود الخارجي)** كما يتبادر إلى الفهم **على أن هذا الشك**، إنما يتوجه إذا كان الوهم جوهراً ويندفع أيضاً بأن إمكان فرض الأبعاد فيه ليس بالنظر إلى ذاته، بل بسبب الأبعاد المتوهمة (وعلى كونه حداً) مقابلاً للرسم (شكان) أيضاً (الأول لم تثبت جنسية الجوهر) لما تحته (كما عرفته في المقولات وربما يقال: ليس) الجوهر (جنساً) لما تحته (وإلاّ لامتازت أنواعه بفصول جوهرية) لا بفصول عرضية (**لامتناع تقوم الجوهر بالعرض** ولزم التسلسل في الفصول) لأنّ الجوهر يكون جنساً لها لأنه المفروض فلها فصول أخرى جوهرية أيضاً **فيلزم امتناع تعقل كنه الأنواع الجوهرية** (كما مر) ذلك (في الوجود) مع جوابه، وهو أنه ليس يلزم من كون الجوهر جنساً لأنواع نفس الجواهر أنْ يكون جنساً لفصول تلك الأنواع، **كما أن سائر الأجناس**

قوله: (قبوله إياه في الوجود الخارجي) بأنْ يتعلق الفرض بحسب وجوده في الذهن.

قوله: (على أن هذا الشك إلخ) إنما أورده في المباحث المشرقية على تعريف الجسم بالذي يمكن أنْ يرسم فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة.

قوله: (لامتناع تقوم الجوهر بالعرض) أما بالعرض القائم فلا يلزم أنْ يكون متقدماً على الجوهر لكونه مقوماً ومتأخراً عنه لكونه قائماً به، وأما بالعرض القائم بجزئه ممتنع في الأجزاء المحمولة لامتناع حمل الفرض على الجوهر إما بالمواطأة دون الأجزاء الخارجية كالسرير فإنه متقدم بالهيئة القائمة بالخشب.

قوله: (فيلزم امتناع إلخ) قد يُمنع بطلان التالي بناء على عدم ثبوت تعقل شيء من الحقائق بالكنه التفصيلي.

قوله: (قبوله إياه في الوجود الخارجي) أي قبول فرض تلك الأبعاد فيه والحاصل أن المراد قبول فرض الأبعاد الثلاثة الخارجية فيه، وفي تمام هذا الجواب بعد دخول الإمكان على نفس الفرض تأمل.

قوله: (إذا كان الوهم جوهراً) والحق أنه عرض وذكره في موقف الجوهر باعتبار أنه آلة للجوهر، أعني النفس وقد يقال: هذا الجواب إنما يستقيم إذا كان مراد المصنف الاعتراض بنفس الوهم وليس كذلك بل مراده الاعتراض بالجسم الموهوم، بدليل ذكره في السند الأجسام التخيلية وأبعادها، وفيه بحث إذ لا وجه لحمل مراده على الاعتراض بالجسم الطبيعي المتوهم، وأما الاعتراض بالجسم التعليمي المتوهم فبعيد جداً لظهور عرضيته والاعتراض بنفس الوهم لتوهم جوهريته نظراً إلى اطراد ذكره في مباحث الجوهر.

قوله: (فيلزم امتناع تعقل كنه الأنواع الجوهرية) قد يمنع بطلان التالي لما مر غير مرة من أنه لا دليل على كون شيء من الحقائق معقولاً بالكنه.

كذلك (وربما قيل: الجوهر هو الموجود لا في موضوع ففيه قيدان ليس شيء منهما ذاتياً لشيء من الحقائق. الأول: (الوجود وأنه عارض للموجودات بل) هو (من المعقولات الثانية) التي لا يمكن كونها جزءاً للأمور العينية (و) الثاني: (كونه لا في موضوع وأنه عدم لا يصلح جزء للموجودات الخارجية وأجيب عنه بأن ذلك رسم للجوهر لا حد) كيف والأجناس العالية البسيطة لا يتصور لها حد أصلاً، فما ذكر في تعريفه أمر خارج عن ماهيته، فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها. الشك (الثاني مفهوم القابل للأبعاد) وكذا مفهوم ما يمكن أنْ يفرض فيه الأبعاد الثلاثة على اختلاف العبارات (أمر عدمي) فلا يصلح أنْ يكون فصلاً ذاتياً للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية، فلا يكون التعريف المذكور حداً له (وإلاّ) أي وإنْ لم يكن مفهوم القابل أمراً عدمياً بل كان أمراً موجوداً (فعرض) أي فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التي هي من الأعراض (قائم بالذات) أي بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم (فتكون) **تلك الذات** (قابلة له وينقل الكلام إلى قابليتها له ويتسلسل) **والحاصل** أنَّ مفهوم القابل إذا كان أمراً موجوداً في الخارج كانت القابلية الداخلية فيه أيضاً كذلك، وهي نسبة لا تقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلاً لتلك القابلية فينقل الكلام إلى القابلية الثانية وهكذا (لا يقال: الممتنع هو التسلسل في المؤثرات) أي العلل لوجوب انتهائها إلى الواجب، وهذا تسلسل في الآثار أي المعلولات لأنَّ القابلية الثانية معلولة **للقابلية الأولى** ضرورة أنَّ النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون ممتنعاً (لأنك قد علمت) فيما مر (أنّ هذا النوع من

قوله: (كما أن سائر الأجناس إلخ) أي ليس أجناساً لفصولها وإلاّ لزم تكرر الذاتي بل أعراض عامة لها.

قوله: (فتكون تلك الذات إلخ) وأيضاً يلزم تقوم الجوهر بالعرض المحمول عليه لكونه فصلاً وهو باطل.

قوله: (والحاصل إلخ) يعني أنه يلزم التسلسل في الأمور الموجودة بناء على أنَّ موجودية مفهوم القابل يستلزم موجودية مفهوم القابلية الداخلة فيه، وموجوديتها تستلزم موجودية قابلية القابلية لأنَّ ما من شانه الوجود الخارجي يكون الاتصاف به فرع وجوده على ما حققه الفاضل الدواني.

قوله: (للقابلية الأولى) فالتسلسل في المعلولات وإنْ أريد به الاستعداد فالتسلسل في العلل.

قوله: (فتكون تلك الذات إلخ) وأيضاً يلزم تقوم الجوهر بالعرض والمشهور أنه باطل كما أشار إليه في الشك الأول.

التسلسل) وهو أنْ تكون الأمور المتسلسلة موجودة معاً مترتبة ترتيباً طبيعياً أو وضعياً (باطل عند الحكماء والمتكلمين) بلا خلاف (وقد يجاب عنه) أي عن الشك الثاني (بأنَّ القابلية نسبة وهو غير ما صدق عليه أنه قابل الذي هو ذات، وهذا هو الجزء للجسم) يعني أنَّ ما ذكرتم يدل على أنَّ القابلية ليست موجودة في الخارج، وكذا مفهوم القابل للأبعاد لا وجود له فيه فلا يكون فصلاً للجسم وهو مسلم، لكنا ندعي أنَّ فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه، وقد رد هذا الجواب بأنَّ المذكور في التعريف مفهوم القابل، وقد اعترفتم بأنه ليس فصلاً، فلا يكون حداً وأيضاً ما صدق عليه مفهوم القابل، أما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا فصله وأما أفراده ولا شك أنها ليست فصولاً له، **ثم إنَّ المصنف** مهد كلاماً يتحقق به اندفاع التسلسل المذكور في الشك الأول، ويتضح به أيضاً حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال: (والآن أوان أنْ تتذكر) وتتنبه (لما قد علمناكه من كيفية تركب الجنس والفصل وأنه لا تمايز بينهما **إلاّ في الذهن** وأنَّ الجنس **أمر مبهم**) **لا تعين** ولا تحصل له في نفسه، بل إنما يتعين (ويتحصل) في الذهن (بالفصل) الذي **ينضم إليه** (**وتصور الفصل** هو تحصيل صورة المبهم) الذي هو الجنس (نوعاً **والفصل ليس مبهماً** ليتحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل) فيلزم التسلسل في

قوله: (ثم إنَّ المصنف) فيه إشارة إلى رد ما في شرح المقاصد من أنه أورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الأجوبة قبل الجدول جداً.

قوله: (إلاّ في الذهن) وأما في الخارج فمتحدان في الجعل والوجود.

قوله: (أمر مبهم) اي يصلح لأنواع كثيرة.

قوله: (لا تعين إلخ) أي لا يصير مطابقاً للنوع.

قوله: (ينضم إليه) بأنَّ يعتبر مقارنته معه، فإنه يوجب تحصيل الماهية النوعية، بل بأنْ يدخل فيه ويصير متحداً معه، ولذا اعتبر الشيخ منه بان ينضم فيه، وقد مر في بحث الماهية.

قوله: (وتصور الفصل) أي من حيث أنه فصل لا من حيث ذاته.

قوله: (والفصل ليس مبهماً) أي ليس يجعل أنواعاً كثيرة وإلاّ لم يتحصل الجنس بما لأنَّ ضم المبهم إلى المبهم لا يفيد التحصل، وقد ينقض بالخاصة المركبة وتحقيقه في موضع آخر.

قوله: (والفصل ليس إلخ) فيه بحث لأنه إنْ أراد أنه لا إبهام في نفس مفهوم الفصل فمسلم لكنه لا يجدي، لأن اللازم منه أنْ لا يحتاج الفصل في تحصله إلى أمر خارج عن نفس مفهومه والمقصود منها عدم احتياجه إلى فصل آخر داخل في مفهومه يحصل جزء الآخر، وهو جنسه المبهم، وإنْ أراد أنه لا إبهام له لا في نفس مفهومه ولا في جزئه فممنوع وما ذكره لا يدل عليه.

الفصول كما ذكروه (ولا هو نفس المفهوم) أي ليس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الأبعاد (الذي هو العرض) على تقدير كونه موجوداً (لكن) فصل الجسم هو (خصوصية الأمر الذي هو القابل) للأبعاد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه في الخارج، ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية إلاّ بحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل أقمناه مقامها كما تقام عوارض الفصول مقامها إذا جهلت حقائقها، كالناطق والحساس والمتحرك بالإرادة على ما هو المشهور في كلامهم، ولم نرد بقولنا: ما صدق عليه أنه قابل ذات الجسم ولا أفراده، بلْ **تلك الخصوصية** المجهولة هذا تصوير ما ذكره، وبقي هاهنا شيء **وهو أنه إذا أقيم** العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حداً حقيقياً أو لا (وثانيهما) أي ثاني المعنيين للفظ الجسم (يسمى جسماً تعليمياً إذ يبحث عنه **في العلوم التعليمية** أي الرياضية) الباحثة عن أحوال الكم المتصل والمنفصل (**منسوبة** إلى التعليم) والرياضة (فإنهم كانوا يبتدؤون بها في تعاليمهم) ورياضاتهم لنفوس الصبيان (لأنها أسهل) إدراكاً لكونها علوماً **متسقة** منتظمة **لا ينازع** الوهم فيها العقل بل يوافقه، فلا يقع فيها غلط أصلاً والمخالفات فيها على ندرتها، إنما تكون راجعة إلى الألفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي، ولا شك أنَّ الأحسن والأولى في التعليم أنْ يبتدأ بالأسهل الأقرب إلى الأذهان كيلا يعرض لها كلال، بل تتقوى به على إدراك ما هو أصعب، فإنَّ الإدراك غذاء للروح (ودلائلها أيضاً يقينية تفيد النفس) إذا اعتادت بها (ملكة أن لا تقنع) في إدراك الأشياء (دونه) أي دون اليقين، فإن أمكن هناك تحصيل اليقين فذاك، وإنْ لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الأقوى لأنه أقرب إلى ما اعتادت به

قوله: (هو خصوصية إلخ) أي الأمر الخاص هو الذي مفهوم قابل للأبعاد ولازم قريب له.

قوله: (بل تلك الخصوصية) أي ذلك الأمر الخاص فإنه ما صدق عليه مفهوم القابل بالذات وصدقه على الجسم وأفراده بواسطة.

قوله: (وهو أنه إذا أقيم إلخ) التحقيق أنه إذا اعتبر نفس مفهوم العارض في التعريف لا يكون حداً حقيقياً، وإنْ جعل ذلك المفهوم مرآة ملاحظة ذلك الخصوصية كان حداً حقيقياً.

قوله: (في العلوم التعليمية) الظاهر في العلم التعليمي فإنه يبحث عنه في الهندسة والبحث في الحساب عن المساحة، وإنْ كان بحثاً عن الجنس التعليمي لكن من عروض العدد له.

قوله: (منسوبة) حال عن العلوم إشارة إلى وجه تسمية تلك العلوم بالتعليمية.

قوله: (متسقة) الاتساق الانتظام فقوله: منتظمة تأكيد جمع بينهما لتقرير عدم الاحتمال في تلك العلوم.

قوله: (لا ينازع إلخ) صفة معللة للاتساق.

(وعرفوه بأنه كم قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة، والقيد الأخير هاهنا للتمييز) والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم (ولو أردنا أن نجمعهما) أي المعنى الأول والثاني (في رسم واحد قلنا: هو القابل) لفرض الأبعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة (من غير ذكر الجوهر والكم) فإنَّ هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعليمي (فهذا) الذي ذكرناه في تعريف الجسم وتعدد معناه إنما هو (عند الحكماء وأما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه) وهو أنَّ الجسم وهو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة (**وقالت المعتزلة**: هو الطويل العريض العميق، **قال الحكماء: هذا الحد فاسد** لأن) المتبادر منه أنَّ الجسم يوجد فيه هذه الأبعاد بالفعل وأنها مناط لجسميته، ولا شك في أنَّ (الجسم ليس جسماً بما فيه من الأبعاد بالفعل لما مر) من أنَّ الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة، وأنَّ السطح لازم لوجوده لا لماهيته (**وأيضاً فإذا أخذنا** شمعة وجعلنا طولها شبراً ثم جعلنا طولها ذراعاً وعرضها أصبعين مثلاً، فقد زال عنها ما كان فيها من الأبعاد

قوله: (**وقالت المعتزلة إلخ**) أي اختارت المعتزلة هذا التعريف للأوائل كما في المحاكمات والاعتراض للحكماء المتأخرين، كما يشير إليه عبارة الهيات الشفاء فلا يرد أنه لا معنى للاعتراض على المعتزلة المتأخرين عنهم.

قوله: (**وقالت المعتزلة إلخ**) هم لا يقولون بالجسم التعليمي، فلا ينتقض تعريفهم به ولو فرض قولهم به، لكان مرادهم جمع المعنيين في رسم واحد، كما في قول الحكماء: هو القابل إلخ.

قوله: (**قال الحكماء: هذا الحد فاسد**) أجيب بأنَّ ليس المراد مما ذكر في تعريف الجسم الخطوط والسطوح حتى يعترض بأن الجسم قد لا يوجد فيه الخط بالفعل وأنَّ السطح غير لازم لماهيته، بل معنى التعريف أن الجسم هو الأمر الذاهب في الجهات الثلاث، ولا شك أن ذهاب الجسم في الجهات الثلاثة غير لازم له يصح تعريفه به، فإنْ قلت: لو كان عبارة التعريف ما له الأبعاد الثلاثة لاستقام ما ذكرته، لكن العبارة هي الطويل العريض العميق، والظاهر لا طول في الكرة. قلت: قد سبق أنَّ الطول قد يقال للامتداد المفروض أولاً، والعرض للامتداد المفروض ثانياً، والعمق للامتداد المفروض أولاً والعرض للامتداد المفروض ثانياً والعمق للامتداد المفروض ثالثاً، ولا شك في تحقق هذه المعاني في الكرة.

قوله: (**وأيضاً فإذا أخذنا إلخ**) أجيب بانه لا دلالة لعبارة التعريف على تعين الطول والعرض والعمق، حتى يرد الإشكال يتبدل ما في الشمع من الأبعاد وبقاء جسميتها بعينها، بل المفهوم أن مناط الجسمية هو جنس الطول والعرض والعمق أعني الذهاب في الجهات الثلاث ولا يلزم منه تبدل الأبعاد المعينة.

وجسميتها باقية) بعينها **فلا تكون** الأبعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لأنْ يعرف بها الجسم (وهذا) الذي ذكروه في الشمعة (بناء منهم على إثبات الكمية) المتصل وكون الجسم متصلاً واحداً في نفسه لا مفصل فيه بالفعل. (وأما على الجزء) وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة (فلم يحدث) في الشمعة شيء لم يكن (ولم يزل) عنها (شيء) قد كان (**بل انتقلت الأجزاء**) الموجودة فيها (من طول إلى عرض) أو بالعكس (**أو نقول**: المراد) بقولهم: الطويل العريض العميق (أنه يمكن أنْ يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال: الجسم هو المنقسم، والمراد قبوله للقسمة) لا وقوع القسمة فيه بالفعل، وحينئذ يرجع إلى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي أوردوه عليه (ثم اختلف المعتزلة) بعد اتفاقهم على ذلك الحد (في أقل ما يتركب منه الجسم) من الجواهر الفردة (**فقال النظام**: لا يتألف) الجسم إلاّ من أجزاء غير متناهية وسيأتي) تقرير مذهبه وإبطاله أيضاً. (وقال الجبائي) يتألف الجسم ويتحصل (من ثمانية أجزاء) لا من أقل منها وذلك (بأنْ يوضع جزآن فيحصل الطول و) يوضع (جزآن) آخران (على جنبيه

قوله: (**فلا تكون إلخ**) وإنْ أريد جنس الطول والعرض والعمق كان معنى التعريف ما يتصف بجنس الأبعاد الثلاثة في ضمن أي فرد كان مآله إلى قبوله الأبعاد الثلاثة كما لا يخفى بناء على إثبات الكمية أي هذه الشبهة ترد على الأوائل القائلين بثبوت الكميات المتصلة دون المعتزلة النافين لها.

قوله: (**بل انتقلت الأجزاء إلخ**) فيما قيل الطول والعرض والعمق باقٍ ما دام الجسمية باقية، والقبول إنما هو في أوضاع الأجزاء الزائدة على أصل الطول والعرض والعمق، هكذا ينبغي أنْ يفهم هذا الكلام.

قوله: (**أو نقول: هذا**) ما ذكره الشيخ في الشفاء جواباً للحكماء هذا المعترضين على الأوائل ولا يتم ذلك على رأي المعتزلة، لأنّ الجسم عندهم مركب من السطوح والسطوح من الخطوط فالسطوح كالخطوط المتعاطفة على زوايا قائمة موجودة عندهم في الجسم لا يمكن وجوده بدونها فيصح التعريف بالأبعاد الموجودة بالفعل، وبهذا ظهر عدم ورود الاعتراض الأول عليهم لوجود الأبعاد الثلاثة في الكرة عندهم، وكون الأبعاد الثلاثة، أعني الخطوط والسطوح الجوهرية مقومة للجسم.

قوله: (**أو نقول إلخ**) قول المعتزلة بالأجزاء بالفعل لا ينافي هذه الإرادة، لأنّ إمكان فرض شيء غير وجوده بالفعل، والمنتفي على تقدير القول بها هو الامتدادات الفرضية لا إمكان فرضها.

قوله: (**فقال النظام**) فإنْ قلت: سيجيء في المقصد الثاني أنّ الجسم عنده مؤلف من أعراض مجتمعة فكيف يتصور منه ذلك للقول قلت: الجوهر عنده أعراض مجتمعة أيضاً فربما يريد بالأجزاء الغير المتناهية جواهر غير متناهية مركباً كل منها من الأعراض المجتمعة.

فيحصل العرض و) يوضع (أربعة) أخرى (فوقها) أي فوق الأربعة الأولى (فيحصل العمق. وقال العلاف:) يتحصل الجسم (من ستة) لا من أقل منها وذلك (بأنْ يوضع ثلاثة على ثلاثة، والحق أنه يمكن) تحصل الجسم (من أربعة أجزاء بأنْ يوضع جزآن ويجنب أحدهما جزء) ثالث (وفوقه) جزء (آخر) وبذلك تصل الأبعاد الثلاثة (وعلى جميع التقادير فالمركب من جزأين أو ثلاثة ليس جوهراً فرداً ولا جسماً عندهم) سواء (جوزوا التأليف منهما) أي من جزأين منفردين أو من ثلاثة منفردة (أم لا) وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطاً وفي جهتين سطحاً، وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان في الجسم عندنا (والنزاع لفظي) راجع إلى إطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة، أو على المؤلف المنقسم في الجهات الثلاث (فنعده إلى ما يجدي) من المباحث المعنوية، **ثم إنه أشار إلى** بطلان تعريفات مقولة عن بعض المتكلمين فقال: (**وما هو كقول الصالحية**) من المعتزلة في تعريف الجسم: (هو القائم بنفسه، و) قول (بعض الكرامية: هو الموجود و) قول (هشام هو: الشيء باطل) **لانتقاض الأول بالباري تعالى** والجوهر الفرد، وانتقاض الثاني بهما وبالعرض أيضاً، وانتقاض الثالث بالثلاثة، على أن في هذه التعريفات فساداً آخر لأن هذه أقوال لا تساعد عليها اللغة) بل تخالفها، فإنه يقال: زيد أجسم من عمرو أي أكبر ضخامة وانبساط أبعاد وتأليف أجزاء) فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف، وليس في هذه الأقوال إنباء عن ذلك.

قوله: (**ثم أنه أشار إلخ**) فأشار إلى أنَّ قوله: وما هو كقول الصالحية كلام مستقل ليس متعلقاً بما قبله، معطوف على قوله: قالت المعتزلة: والمقصود منه بيان بطلان التعريفات المنقولة عن بعض المتكلمين سوى ما ذكر.

قوله: (**والنزاع لفظي**) والقول بأن النزاع في أنه هل يكفي في حقيقة الجسم التركيب مطلقاً، أم لا يفيد معنويته لا محالة أيضاً على أنَّ الجسم على ماذا يطلق كما لا يخفى.

قوله: (**وما هو كقول الصالحية**) عطف إما على ما يجدي كما هوالملائم لكلام الشارح وأقرب دراية، أي نعده إلى ما يدل البرهان على بطلانه وإما على الضمير المنصوب في قوله: فنعده أي نعد التعريف الذي هو باطل كقول الصالحية، وعلى كلا الوجهين فلفظ هو مبتدأ وباطل خبره، وكقول الصالحية معترض أو خبر وباطل خبر بعد خبر والجملة صلة الموصول.

قوله: (**لانتقاض الأول بالباري تعالى**) فإنْ قلت: لعلهم يلتزمون ذلك مع أنّ التزام الكرامية مذكور في الإلهيات، قلت: الكلام تحقيقي لا إلزامي فإلزامهم لا يضر كما سبق مثله.

تم الجزء السادس من المواقف

ويليه الجزء السابع أوله المقصد الثاني

فهرس الجزء السادس من كتاب شرح المواقف